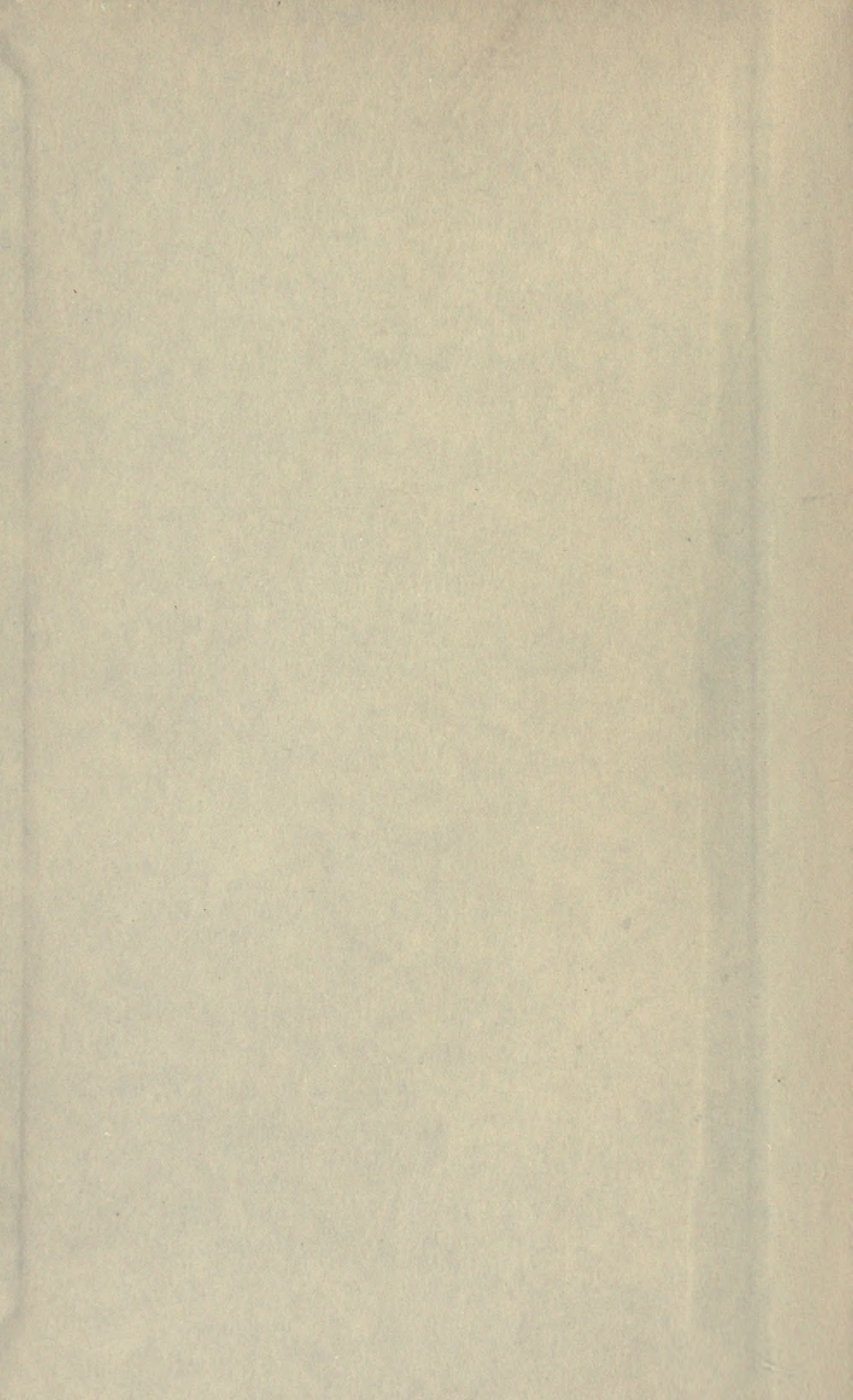
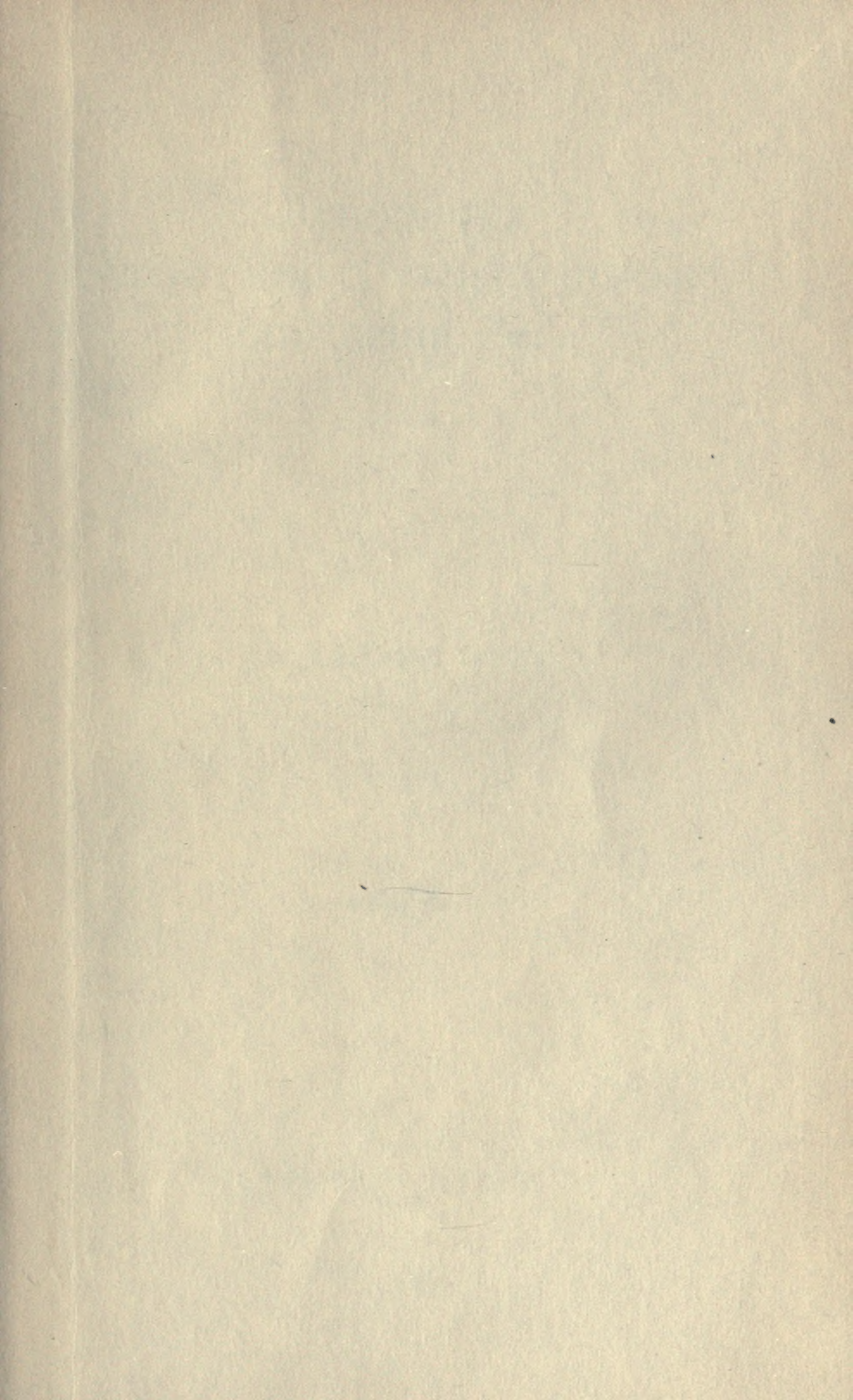
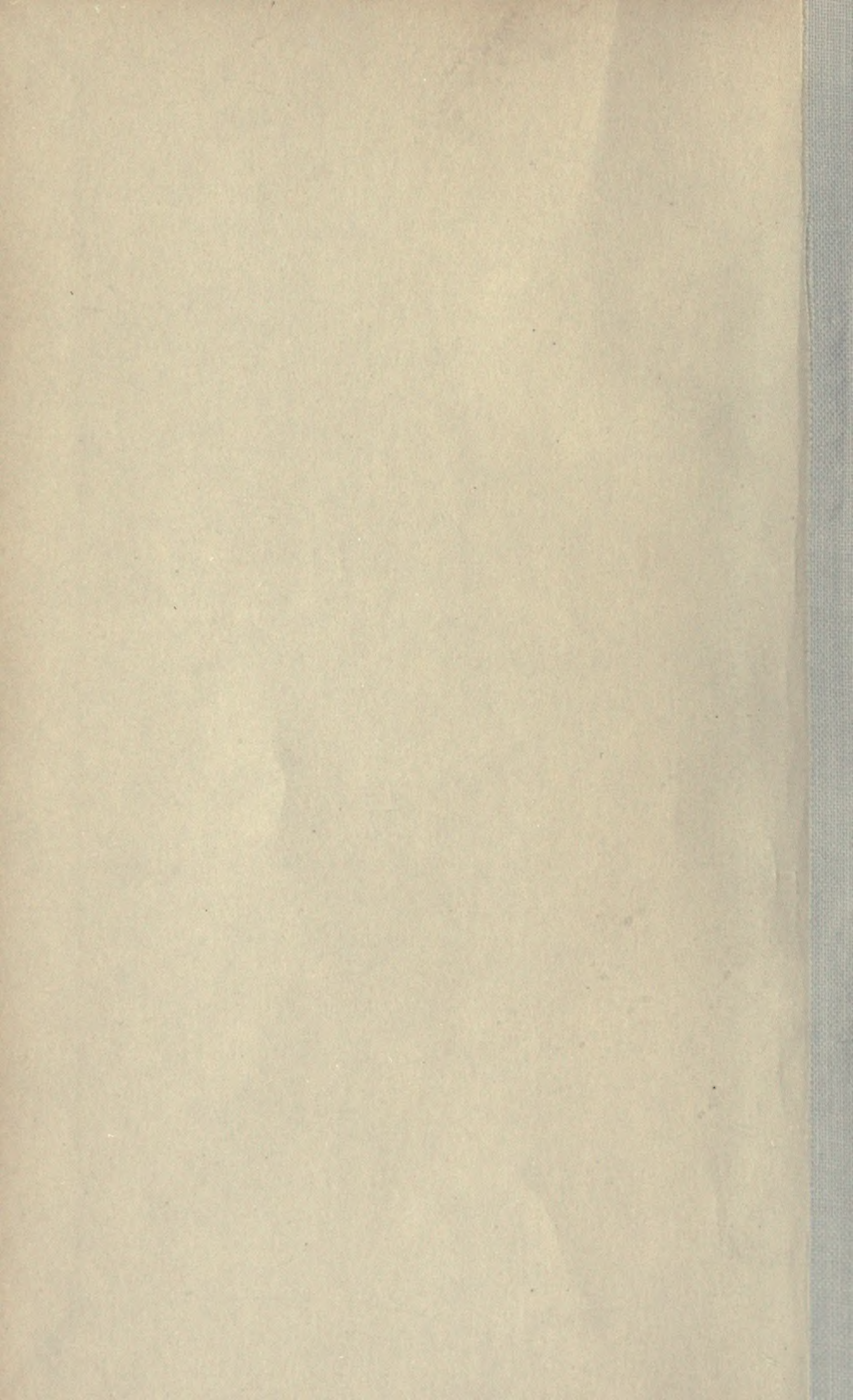








Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit.

Von

Dr. phil. **Erwin Scharr.**



Halle (Saale)
Verlag von Max Niemeyer
1919.

(Buchausgabe der unter demselben Titel erschienenen
Hallenser Dissertation, 1919.)

Meinen Eltern zu eigen.

Es reden und träumen die Menschen viel
Von besseren künftigen Tagen,
Nach einem glücklichen, goldenen Ziel
Sieht man sie rennen und jagen.
Die Welt wird alt und wird wieder jung,
Doch der Mensch hofft immer Verbesserung.

Schiller, Hoffnung 1797.

Inhalt.

Seite

Literaturverzeichnis.

In dieses Verzeichnis sind nur die Werke aufgenommen, die öfter zitiert werden mußten. Diese Werke erscheinen in den Anmerkungen unter den hier verzeichneten Abkürzungen. Die anderen Werke, die seltener zu zitieren waren, sind stets an der betreffenden Stelle genau bibliographisch fixiert. Die bekannten Handbücher, Inschriftensammlungen, Zeitschriften usw. sind mit den üblichen Abkürzungen zitiert und hier ebenfalls nicht angeführt.

---

v. Arnim — Dio =
H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung. Berlin 1898.

Beloch, Griech.-Gesch. I 1 u. I. =
K. J. Beloch, Griechische Geschichte. I 1² — II 2² Straßburg. 1912—1916.

Böckh — Staatshaushaltung =
August Böckh, Die Staatshaushaltung der Athener. 3. Aufl. Berlin 1886.

Burckhardt — Griech. Kulturgesch. I usw. =
J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. Herausgeg. von J. Oeri. Berlin und Stuttgart. I—IV. (1898—1902).

Christ — Schmidt =
Christ — Schmidt, Geschichte der griechischen Literatur. I. 6. Auflage. München 1912.

Curtius — Griech. Gesch. III =
Ernst Curtius, Griechische Geschichte Bd. III. 6. Aufl. Berlin 1889.

Döring — Sokrates =
A. Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München 1895.

Egger — La litérature grecque. =
E. Egger, la litérature grecque. Paris 1890.

Engel — Xenophon =
W. Engel, Xenophons politische Stellung und Wirksamkeit. Gymn. Progr. Stargard 1853.

Gomperz — Sophistik und Rhetorik =
Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhethorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts. Leipzig und Berlin 1912.

Gomperz — Griechische Denker I usw. =
Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. I—III. Leipzig 1896—1909.

Henkel — Progr. 1863 =
H. Henkel, Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft. Gymn. Progr. Salzwedel 1863.

Henkel — Progr. 1866 =
H. Henkel, Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft. Xenophon und Isokrates. Gymn. Progr. Salzwedel 1866.

Hermann — Thumser I_1, I_2 =
K. F. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten. I: Lehrbuch der griechischen Staatsaltertümer. 6. Aufl. v. Thumser. I_1: Tübingen 1889. I_2: Tübingen 1892.

Hermann — Swoboda =
ebenda I_3: Lehrbuch der griechischen Staatsaltertümer. 6. Aufl. v. H. Swoboda. Tübingen 1913.

Immisch — Xenophon =
Otto Immisch, Xenophon über Theognis und das Problem des Adels. In: Commentationes philologae, quibus Ottoni Ribeckio — congratulantur discipuli Lipsienses. Leipzig 1888. S. 78 ff.

Jellinek — Staatslehre =
G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates. I. Band. Allgemeine Staatslehre. Berlin 1900.

Joël — Sokrates =
Karl Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates. $I-II_2$. Berlin 1893—1901.

Judeich — Studien =
W. Judeich, Kleinasiatische Studien. Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des 4. Jahrhunderts vor Chr. Marburg 1892.

Kaerst — Hellenist. Zeitalter I, II_1 =
J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters. Bd. I: Die Grundlegung des Hellenismus. Leipzig 1901. Bd. I^2. Geschichte des Hellenismus. Leipzig 1917. Bd. II_1: Das Wesen des Hellenismus. Leipzig 1909.

Kaerst — Studien =
J. Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. München und Leipzig 1898. (= Histor. Bibl. Bd. VI).

Kahrstedt — Forschungen =
U. Kahrstedt, Forschungen zur Geschichte des ausgehenden fünften und des vierten Jahrhunderts. Berlin 1910. (I. Teil als Dissertation. Berlin 1910).

Keßler — Isokrates =
J. Keßler, Isokrates und die panhellenische Idee. Dissertation München 1910. (Jetzt: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. IV. Bd. 3. Heft. Paderborn 1911).

Köstlin — Ethik =
K. Köstlin, Die Ethik des klassischen Altertums. I. Bd. Tübingen 1887.

Maier — Sokrates =
Heinrich Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913.

Mélamed — Staat =
S. M. Mélamed, Der Staat im Wandel der Jahrtausende. Studien zur Geschichte des Staatsgedankens. Stuttgart 1910.

Ed. Meyer — Geschichte d. Altert. III ff.
Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III—V. Stuttgart 1901—02.

Ed. Meyer — Forschungen I. II. =
Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte. I. Halle 1892. II. Halle 1899.

Ed. Meyer — Kleine Schriften =
Ed. Meyer, Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums. Halle 1910.

Ed. Meyer — Isokrates =
Ed. Meyer, Isokrates' zweiter Brief an Philipp und Demosthenes' zweite Philippika. Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wissenschaften. Berlin 1909. S. 758 ff.

Nicolai — Xenophon =
A. Nicolai, Xenophons Cyropaedie und seine Ansichten vom Staat. Festschrift. Bernburg 1867.

Nöldeke — Aufsätze =
Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig 1887.

Oncken — Staatslehre des Aristoteles =
W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. I. II. Leipzig 1870 u. 1875.

Pfleiderer, Sokrates und Plato =
E. Pfleiderer, Sokrates und Plato. Tübingen 1896.

Pöhlmann — Soziale Frage I. II. =
R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 2. Aufl. I. II. München 1912.

Pöhlmann — Grundriß =
R. v. Pöhlmann, Grundriß der griechischen Geschichte nebst Quellenkunde. 5. Aufl. München 1914.

Pöhlmann — Isokrates =
R. v. Pöhlmann, Isokrates und das Problem der Demokratie. Sitzungsberichte der Kgl. bayr. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. München 1913.

Pokorny — Studien =
E. Pokorny, Studien zur griechischen Geschichte im sechsten und fünften Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts v. Chr. Dissertation. Greifswald 1913.

Prášek — Geschichte der Meder und Perser =
J. V. Prášek, Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung. I. II. Gotha 1906 und 1910.

Prášek — Kyros =
J. V. Prášek, Kyros der Große. Leipzig 1912. (= Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen hrsgg. v. d. Vorderasiatischen Gesellschaft. 13. Jahrgang 3. Heft).

Prinz — Diss. =
W. Prinz, De Xenophontis Cyri institutione. Freiburger Dissertation. Göttingen 1911.

Ratzel — Politische Geographie =
Fr. Ratzel, Politische Geographie. München und Leipzig 1897.

Rehm — Staatsrechtswissenschaft =
H. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. Handbuch des öffentlichen Rechts. Einleitungsband. I. Abt. Freiburg i. Br. 1896.

Schenkl — Euripides =
K. Schenkl, Die politischen Anschauungen des Euripides. Zeitschrift für die österreich. Gymnasien. XIII (1862).

Ed. Schwartz — Griechischer Roman =
Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman. Berlin 1896.

L. Stein — Soziale Frage =
L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903.

v. Stern — Geschichte der spartanischen und thebanischen Hegemonie =
E. v. Stern, Geschichte der spartanischen und thebanischen Hegemonie vom Königsfrieden bis zur Schlacht bei Mantinea. Dorpat. 1884.

v. Stern — Ephorat =
E. v. Stern, Zur Entstehung und ursprünglichen Bedeutung des Ephorats in Sparta. Berliner Studien für klassische Philologie u. Archaeologie. XV, 2. Berlin 1894.

v. Stern — Rezension =
E. v. Stern, Rezension von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III. IV. V. (Stuttgart 1901/02) in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 165. Jahrgang, 4. Heft. Berlin 1903. S. 306—352.

Stübe — Plato =
R. Stübe, Plato als politisch-pädagogischer Denker. Archiv für Geschichte der Philosophie 23. Bd. (1909) S. 53 ff.

Ueberweg — Praechter, Grundriß =
Ueberweg — Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. 10. Aufl. Berlin 1909.

Voigt — Soziale Utopien =
A. Voigt, Die sozialen Utopien. 5 Vorträge. Leipzig 1912.

Werner — Diss. =
P. Werner, Quae fuerit Xenophontis de rebus publicis sententia exponatur. Dissertation. Breslau 1851.

Wilamowitz — Platon =
v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon. I. Leben u. Werke. Berlin 1919.

Vorwort.*)

Tief im Gemüts- und Geistesleben der menschlichen Natur liegt ein unabweisliches, übermächtiges Bedürfnis, ideale, absolut vollkommene Staats- und Gesellschaftsverfassungen zu entwerfen. Seitdem es menschliche Gemeinschaften gibt, denen man den Namen eines Staates beilegen kann und seitdem der Mensch überhaupt begonnen hat, über die Not und Mühsal des Lebens, seine Widersprüche und Rätsel nachzudenken, seitdem haben die Versuche nicht aufgehört, über die grausame und vernunftwidrige Wirklichkeit zu einer Idealwelt sich zu erheben, in der alles harmonisch geordnet und vollkommen ist[1]). Es ist klar, daß solche Idealstaaten, solche Staatsutopien freie Erfindungen der Phantasie, freie Gebilde der Spekulation sind, die von dem geschichtlich Gewordenen in idealistischer Weise abstrahieren, und selbst wo geschichtliche Staaten oder einzelne historische Institutionen verwertet sind, sind diese doch idealisiert. Da diese idealen Staatstypen also nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung, sondern auf dem der freien, ungehemmten Spekulation gefunden werden, so beruhen sie letzten Endes auf subjektiven Ueberzeugungen, sie sind nicht wissenschaftlich bewiesen, sondern nur Objekte des Glaubens. Und daher gibt es auch so viele, verschiedene, ja einander direkt widerstreitende Staats- und Gesellschaftsideale[2]).

---

*) Die vorliegende Schrift war bereits im Juli 1914 abgeschlossen, ihre Drucklegung aber durch den Krieg verzögert. Auf die inzwischen erschienenen Werke, z. B. auf v. Wilamowitz' Platon, konnte daher nur noch bei der Korrektur Bezug genommen werden.

[1]) vgl. Pöhlmann, Soziale Frage I² S. 377 f. II² S. 153 f.

[2]) vgl. Jellinek, Staatslehre I S. 32.

Die Vorstellung einer idealen Welt ist, wie gesagt, eine allgemeinmenschliche. An der Spitze derer, die die Staatsromane oder Staatsutopien zu einer eigenen Literaturgattung erhoben, stehen zwei Sokratiker, Platon und Xenophon. Die Betrachtung der Staatsideale dieser beiden Männer dürfte wohl gerade in unserer Zeit, die an Staats-, gesellschaftlichen, sittlichen, sozialen und allerlei anderen Utopien reich und auch von hoffnungsvollen Wünschen und Träumen bewegt ist, größeres Interesse erheischen, denn wohl jeder, der überhaupt über solche Dinge nachdenkt, — nicht bloß rohe, haß- und neiderfüllte Kommunisten, — muß sich, so konservativ er auch sonst sein mag, im Innern gestehen, daß bei den Grundlagen unserer jetzt bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung manches ist, was einer durchgreifenden Reform bedürfte. „Wer nämlich feinhörig auf den Pulsschlag unserer Zeit lauscht, dem wird es kaum entgehen können, daß auch wir uns augenblicklich in einem mächtigen Gärungszustande, in einer augenscheinlichen gesellschaftlichen Krise befinden. Die alten Begriffe von Staat und Gesellschaft verblassen und verschwimmen mehr und mehr, während die neuen sich aus ihrem Dämmerzustand noch nicht zu merklicher Schärfe herausgebildet haben. Gewaltig brodelt es in den Köpfen. Man fühlt es mit der Stärke des Instinkts, daß man sich am Vorabend umwälzender, weltbewegender Ereignisse befindet; nur wagen es die wenigsten, die letzten Konsequenzen der uns umdräuenden Katastrophe auszudenken," so sagte L. Stein 1897[8]), und seine Worte haben gerade heute volle Wahrheit. In einer solchen Zeit, wie der unsrigen, die auch wieder eifrig über eine ideale Ordnung aller Dinge nachdenkt, dürfte es sich denn in der Tat um so mehr lohnen zu untersuchen, wie bereits jene beiden Griechen über diese große, noch unbeantwortete Grundfrage des Menschen- und des Staats- und Gesellschaftslebens gedacht, welche Idealgebilde sie den unbefriedigenden und verworrenen Verhältnissen ihrer Zeit entgegengestellt haben. Es

---

[8]) L. Stein, Soziale Frage S. 287 f.

verschlägt dabei nichts, daß seit Aufstellung jener Utopien schon weit über 2000 Jahre verflossen sind; denn die Gesellschaft beruht auf den Kräften und Bedürfnissen der menschlichen Natur, und diese bleiben trotz der Entwicklung der Kultur doch in den Grundzügen und im allgemeinen dieselben. So kommt es, daß viele Grundgedanken über die gesellschaftliche Frage zu allen Zeiten herrschend sind, und oft ereignet es sich, daß ein Gedanke, der früher schon geäußert, aber nicht beachtet wurde, plötzlich in seiner ganzen Bedeutung erfaßt wird, weil er eben jetzt erst ganz in die Strömungen, Bedürfnisse und Interessen der Zeit paßt. Die Wahrheit des Satzes, den Brunner[4]) ausgesprochen hat: „Die Weltgeschichte arbeitet mit alten Gedanken und prägt sie in neue Form,“ findet sich bei jeder Untersuchung bestätigt, die sich mit den staatlichen Institutionen und den Theorien über sie, d. h. also mit der gegenseitigen Beeinflussung, die diese und jene aufeinander ausüben, beschäftigt. So erhält eine Untersuchung über die Staatsideale jener beiden Sokratiker dadurch noch einen besonderen Wert.

Nun ist Platons Staatsideal von jeher schon — und mit Recht wegen seines Gehalts an tiefen Gedanken — Gegenstand mannigfacher Untersuchungen gewesen; das des Xenophon dagegen ist kaum einmal, und dann nur kurz und ablehnend beurteilt worden. Ein einheitliches Gesamtbild des xenophontischen Staatsideals aus seinen Schriften zu rekonstruieren, zu untersuchen, welche Werke oder welche Stellen aus seinen Werken dafür in Frage kommen, diese Aufgabe, glaubt der Verfasser, wird doch nicht ganz nutzlos sein. Muß man sich ja außerdem über die politischen Ansichten Xenophons klar sein, will man auch seine historischen Schriften — und wir sind für jene politisch und sozial überaus bewegte Zeit zum großen Teil auf seine Nachrichten angewiesen! — ganz ver-

---

[4]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte Bd. II S. 5. vgl. Kaerst, Studien S. 1.

stehen. „Aber," sagt Lamprecht[5]), „es gibt auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft heutzutage keine größere Sünde als das bloße Heranschleppen und im Grunde rein kompilatorische Zusammenstellen von Stoff- und Tatsachenmassen. Davon haben wir genug und übergenug: ja wir sind daran, im Stoffe völlig kritiklos zu versinken. — Das, wessen wir bedürfen, läßt sich mit einem Worte ausdrücken: Fermente, Gärungsmittel hinein in den Stoff! Zersetzen der rudis indigestaque moles durch Urteil, durch Vergleichung!" Ist es also schon an sich von Interesse und von Wichtigkeit, einmal das Idealbild des Staates, wie es Xenophon vorgeschwebt hat, einheitlich in seiner Gesamtheit vor Augen zu führen, so soll ferner die Aufgabe dieser Untersuchung sein, das xenophontische Staatsideal, wie es in seinen Werken sich uns kundgibt, als einen Ausdruck seiner Zeit mit dieser und mit den Werken jener Zeit zu vergleichen, es in dem Rahmen und unter dem Einfluß der Zeitgeschichte zu verstehen, es in die Gruppe sozialer, intellektueller und materieller Bedingungen zurückzuversetzen, aus der heraus es ja geschaffen wurde, es mit den geistigen Richtungen, Bestrebungen und Tendenzen, mit den Hoffnungen, Wünschen und Stimmungen jener Zeit, kurz, mit dem geistigen Inhalte, den sozial-psychischen Gesamtwirkungen, den treibenden Ideen jener Zeit in Verbindung zu setzen[6]). Dazu ist natürlich nötig, daß man sich vollkommen

---

[5]) K. Lamprecht, Zur jüngsten deutschen Vergangenheit. 1. Ergänzungsband zu seiner „Deutschen Geschichte." Berlin 1902. Vorwort S. X.

[6]) A. Meister, Grundzüge der historischen Methode. 2. Aufl. 1912. S. 16 f., betont mit Recht, daß es Gesamtwirkungen, treibende Ideen in der Seele eines Volkes ebenso gibt wie in der eines einzelnen, daß „solche Ideen nichts Mystisches, Transzendentales sind, sondern geistige Inhalte einer Zeit, die durch gleichzeitiges Auftreten bei vielen Menschen historische Bedeutung erhalten. Als solche sind sie sozial-psychische Kräfte, die im Volksleben nicht ohne Wirkung sind." Vgl. auch v. Below, Hist. Zeitschr. N. F. Bd. 45 (1898) S. 267 f.: „Jedes Zeitalter steht unter dem Einfluß bestimmter Ideen" und Ranke, Weltgeschichte IX S. 7: „Ich kann unter leitenden Ideen nichts anderes verstehen, als daß sie die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert sind."

hineindenkt in die Individualität des Verfassers und gleichzeitig sich so hineinlebt und hineinversetzt in die betreffende Zeit, als sei man ein Zeitgenosse des Autors[7]. Denn es ist durch die Erfahrung allgemein bekannt, daß jede gedankliche Leistung die Resultierende ist aus dem eigenen Geiste und der eigentümlichen Naturanlage, aus den Charaktereigenschaften und dem Gange der geistigen und sittlichen Entwicklung ihres Urhebers und anderseits aus den Errungenschaften der Vergangenheit und dem Geiste der eigenen Zeit, den Eindrücken, die er von den Zuständen und Anschauungen, den geistigen und sittlichen, der Umgebung, in der er lebt, erfahren konnte und mußte, mit einem Worte: aus ihrem Milieu[8]. Und wie die Verhältnisse der Umwelt die staatsphilosophischen Lehren erklären und in das richtige Licht setzen, so sind diese umgekehrt Spiegelbilder der politischen und sozialen Zustände ihrer Zeit und der Wünsche ihrer Zeit nach politischen und sozialen Aenderungen.

Allerdings muß man gestehen, daß auch innerhalb derselben Zeit große Verschiedenheiten des Seelenlebens vorkommen können[9] und daß man sich daher hüten muß, den Einfluß solcher treibenden Ideen, solcher sozialpsychischen

---

[7] vgl. A. Meister a. a. O. S. 15 ff. und W. Maurenbrecher, Ueber die Objektivität des Historikers, im Histor. Taschenbuch 1882. 6. Folge. Jahrg. I.

[8] v. Stern, Geschichte der spartanischen und thebanischen Hegemonie S. 177: „Es gibt keine Größe, die nicht die Wurzel hat im Herzen ihrer Zeit.“ vgl. auch Beloch, Griech. Gesch. I, 1² S. 3 f., und S. 9: „Die politische und geistige Entwicklung geht in der Weise vor sich, daß solche hervorragenden Männer sich in den Dienst der Zeitströmung stellen und den Idealen, die die Masse bewegen, konkrete Gestaltung geben. Dabei kommt dann natürlich auch die Individualität der führenden Männer zum Ausdruck, aber nur in Nebenpunkten. Alles Wesentliche hängt von tieferen Ursachen ab.“

[9] Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode. 1908. 5—6. S. 618: „Andererseits ist nicht zu vergessen, daß es in der Geschichte wie überall Wirkungen und Ursachen gibt, deren Zusammenhang durch dazwischen tretende verdunkelt oder aufgehoben erscheint.“

Kräfte zu übertreiben. Diese Erwägung darf jedoch nicht hindern, ihnen soweit wie möglich nachzuspüren.

So muß also, um es nochmals zu betonen, jedes wahre Studium eines Geisteserzeugnisses die vorausgegangenen und gleichzeitigen Verhältnisse berücksichtigen, die ja dazu beigetragen haben, es zu dem zu machen, was es ist. Dabei soll natürlich die Persönlichkeit des Autors, die Entwicklung seiner Psyche, seiner Neigungen und Abneigungen, auch die Frage, wie bestimmte Ideen gerade bei ihm entstanden oder sich ausbildeten, nicht unberücksichtigt gelassen werden; aber wenn W. Pater[10]) sagt: „Die Hauptaufgabe der Literatur-, der Kunst- und der philosophischen Kritik setzt genau in dem Punkte ein, wo die Schätzung des Milieus, der allgemeinen Bedingungen, die alle Erzeugnisse eines bestimmten Zeitalters beeinflussen, aufhört und wir mit dem Einziggearteten des individuellen Genies in Berührung kommen, das, willensgewaltig, trotz allem seiner Umgebung gewachsen ist," so mag diese Methode der Untersuchung wohl auf einen Platon[11]) in Anwendung zu bringen sein, wenn auch hier gesagt werden muß, daß selbst die mächtigsten und selbständigsten Persönlichkeiten auf den Schultern der Vergangenheit stehen und daß ihre Geisteserzeugnisse von der Zeit und Umgebung, in der sie leben, bedingt, zum mindesten aber beeinflußt werden. Bei Xenophon liegt die Sache aber anders. Ohne in das bekannte Urteil Niebuhrs über ihn mit einzustimmen, kann man wohl sagen, daß Xenophon zwar über den Durchschnitt der Griechen jener Zeit sich erhebt, aber durchaus in seiner Zeit wurzelt, nicht führt, sondern von ihr geführt wird; und so ist das Ziel eines wahrhaft kritischen, d. h. historischen Studiums seiner Schriften vor allem, ihn und seine Gedanken einzuordnen in die vorausgegangenen und zeitgenössischen Strömungen, Tendenzen, Kämpfe und Zustände und zu untersuchen, welche

[10]) W. Pater, Platon und der Platonismus. Aus dem Englischen übersetzt. Jena 1904. S. 65.

[11]) Aehnlich über Sokrates: H. Gomperz, Archiv für Geschichte der Philosophie 19 (1906) S. 417 f.

von diesen Faktoren bei ihm gerade solche und nicht andere Ideen auslösen mußten.

Dem Verfasser war es dabei natürlich von vornherein klar, daß er dieses ideale Ziel nicht würde erreichen können. Diese Erwägung hat ihn aber nicht abgehalten, ihm, soweit es in seinen Kräften stand, wenigstens näher kommen zu wollen; und dabei hat ihn ein Wort Paulsens[12]) getröstet, der sagt: hat eine Arbeit „dem, der sie machte, den Blick für geschichtliches Leben geschärft, hat sie ihn an irgend einem Punkte in lebendige und intime Berührung mit dem geistigen Leben und seinem Werden und zugleich mit der wissenschaftlichen Arbeit der Gegenwart gebracht, so hat sie geleistet, was ihre Bestimmung war. Ein Lot selbsterarbeiteter geschichtlicher Erkenntnis ist mehr als ein Zentner gelernter: durch jene lernt man geschichtlich denken und Geschichte verstehen."

---

[12]) Fr. Paulsen, Die geisteswissenschaftliche Hochschulausbildung. In: Kultur der Gegenwart, hrsgg. von P. Hinneberg I, 1. S. 305.

I. Hauptteil.

Die Quellen für die Aufstellung des xenophontischen Staats- und Gesellschaftsideals.

Cap. I. Die Quellen im allgemeinen.

Für die xenophontischen Gedanken über den besten Staat und die vollkommene Gesellschaft sind alle seine Schriften zu verwenden; in allen seinen Werken finden sich Gedanken, die für die Aufstellung eines einheitlichen Bildes seines Staats- und Gesellschaftsideals verwandt werden können, oder besser: verwandt werden müssen. Vor allem kommen hier die Dialoge Hiero und Oikonomikos, die Schrift *περὶ πόρων*, die Memorabilien und die Kyrupädie in Frage. Während man nun diese Behauptung für die anderen Schriften ohne weiteres zugestehen wird, werde ich die Verwendung der Memorabilien und der Kyrupädie zu der genannten Absicht näher zu begründen haben.

Cap. II. Die Quellen im besonderen.

§ 1. Die Memorabilien.

Hinsichtlich der Memorabilien muß ich mich kurz fassen; denn eine Behandlung der sokratischen Frage, auf die eine solche Erörterung schließlich hinauslaufen würde, liegt natürlich nicht im Sinne dieser Abhandlung. Darum muß ich mich begnügen, meinen Standpunkt kurz anzugeben. Im allgemeinen lassen sich die Ansichten über die Brauchbarkeit der Memorabilien für die Rekonstruktion des „echten Sokrates" in drei Gruppen ordnen. Die einen, wie z. B. Döring und Pfleiderer[13]), glauben, Xenophon sei in den Memorabilien der

getreueste Berichterstatter über sokratische Philosophie. Charakteristisch für diese Ansicht ist die Aeußerung Dörings, Xenophon sei „ein Spediteur, der uns eine Ware überliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollständig kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiterbefördert.“[14]) Ich meine, diese Ansicht ist unhaltbar; schon deshalb, weil, — um in dem Bilde, das Döring gebraucht, zu bleiben, — Xenophon die Ware ja gar nicht empfangen hat, weil ihm — das ist wohl sicher, und das geben ja auch Döring und Pfleiderer zu — die inneren Beziehungen, das innere Verständnis fehlt, das ja nun einmal in der Philosophie unbedingt nötig ist. Und gerade den Sokrates konnte nur der verstehen, der sich von ihm innerlich fassen ließ. Xenophon aber stand ihm nicht nahe genug und hat sich ihm nicht — wie es nötig war — rückhaltlos genug hingegeben, um seine Lehre und sein Wollen von innen heraus erfassen zu können.[15]) Außerdem spiegeln sich große Ideen in kleinen Seelen ja doch ganz anders ab! — Eine zweite Gruppe, zu der unter anderem Ritter, Brandis, Zeller gehören, suchen eine vermittelnde Stellung zwischen Xenophon und Platon einzunehmen, ein Unternehmen, das schon dadurch kläglich scheitern mußte, daß zwischen diesen beiden Sokratikern die erheblichsten Widersprüche hinsichtlich der sokratischen Lehre festgestellt werden müssen. Ein typischer Vertreter der dritten Gruppe endlich ist Joël. So wenig ich mit seinen Ergebnissen einer überaus umfangreichen Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes und den Kynikern übereinstimme — ich meine im Gegenteil, daß Xenophon in seinen Schriften, auch in den Memorabilien, in den Hauptpunkten gegen Antisthenes Front macht! —, das hat er wohl mit Sicherheit als feststehend dargetan, daß Xenophon als Quelle unserer Erkenntnis der sokratischen Philosophie nicht in Betracht

---

[13]) S. Literaturverzeichnis!
[14]) Döring, Sokrates, S. 78.
[15]) vgl. Maier, Sokrates. S. 73.

kommen kann. Er betont überzeugend die Notwendigkeit einer Scheidung zwischen Sokrates und Xenophon statt der bloßen Abschätzung Xenophons als Sokratiker, die Unwahrscheinlichkeit der historischen Treue der Memorabilien nach den Zeugnissen und aus allgemein psychologischen Gründen u. a. m. Ich meine, die Memorabilien sind ebenso freie Fiktion wie z. B. sein Oikonomikos, sein Hiero u. a., sie sind nicht Quelle für die Kenntnis der sokratischen, sondern lediglich seiner eigenen Ansichten. Nicht leugnen will ich, daß mitunter sokratisches Gedankengut bei ihnen auftaucht, so z. B. die Forderung des Wissens für die Tugend, wie für jeden Beruf, aber in einer ganz anderen, von ihm selbst, wahrscheinlich auch von anderen Sokratikern beeinflußten Gestalt. Die Memorabilien gehören zur Gattung der *λόγοι Σωκρατικοί,* und diese sind als der Versuch einer Weiterführung der Wirksamkeit des Sokrates anzusehen. Sie geben nicht den wahren Sokrates, dazu sind sie untereinander ja zu widersprechend. Diese Sokratiker nehmen für eigene Gedanken, für ihre eigene Lebens- und Weltanschauung die sokratische Legitimität in Anspruch; möglich, daß sie durch Aeußerungen des Meisters, die vielleicht in anderem Zusammenhang gegeben waren, aber ihrer eigenen Natur und ihren eigenen Anschauungen entsprachen, sich bewogen fühlten, eine besondere Seite an Sokrates als den Kern seines Wirkens und Wollens hinzustellen, und also wirklich sokratische Lehre, nur weiter ausgebaut und in ihren Konsequenzen vervollständigt, geben wollten. Aehnlich mag die Sache bei Xenophon liegen. Ging er wirklich von sokratischen Aeußerungen aus — und das ist nicht ganz zu leugnen —, so übernahm er doch nur die, die er mit seinen Anschauungen in Einklang bringen konnte, die in sein Interessengebiet paßten, nur die, die er wirklich verstand oder besser verstanden zu haben glaubte, also kurz: die, die er auch zu seinen eigenen Anschauungen gemacht hatte. Die Memorabilien liefern also, wie die andern Schriften, xenophontisches Gedankengut, das natürlich beeinflußt war durch Sokrates oder Sokratiker. Das

Problem der echten sokratischen Lehre nun — davon bin ich überzeugt — ist ein hoffnungsloses, wir werden es nie lösen können.[16]) Ignoramus et ignorabimus! Für meine Untersuchung ist das kein Grund zur Resignation. Kann ich auch nicht mehr feststellen, welche von den xenophontischen Gedanken über den besten Staat und die vollkommene Gesellschaft auf Sokrates selbst zurückgehen — nur an wenigen Stellen und auch nur vermutungsweise werde ich das tun können —, so kann ich doch wenigstens konstatieren, daß solche Gedanken, wie sie Xenophon hinsichtlich des Staates vertritt, in jener Zeit erörtert wurden, sei es nun, daß Xenophon sie übernimmt oder gegen sie polemisiert. Jedenfalls sind die Memorabilien für die Rekonstruktion des xenophontischen Staatsideals zu verwenden.

§ 2. Die Kyrupädie.

a) Widerlegung der Ansichten von W. Prinz und anderer über die Kyrupädie.

Enthalten die übrigen Schriften Xenophons verstreute Gedanken über den besten Staat, so hat er nach meiner Meinung in der Kyrupädie in einer einheitlichen, zusammenhängenden Form sein Staatsideal geben wollen.

Nun ist in neuester Zeit eine Ansicht über dieses Werk geäußert worden, die seine Verwendung bei Rekonstruktion des xenophontischen Staatsideals in Frage stellen würde. Es muß demnach zunächst meine Aufgabe sein, diese Ansicht auf ihren Wahrheitsgehalt genau zu prüfen, zumal da bereits einige Gelehrte sie gebilligt haben.[17])

---

[16]) Es sei ausdrücklich hier nochmals darauf verwiesen, daß von Wilamowitz' tiefgreifender Untersuchung über diese Frage und das Verhältnis von Xenophon zur Lehre des Sokrates in seinem großen Platon-Werk (1919) nicht mehr bei der Textgestaltung hat benutzt werden können. Daß sie das Problem sehr weit gefördert hat, soll aber doch hier hervorgehoben werden.

[17]) Die Ansichten von Prinz sind bisher noch nicht widerlegt; besprochen ist die Dissertation kurz von W. Gemoll-Liegnitz (Wochenschrift für klassische Philologie 1911 Nr. 47 S. 1277/8), der sich ihr

W. Prinz stellt in seiner Dissertation[18]) verschiedene Ansichten über die Tendenz der xenophontischen Kyrupaedie auf. Einmal sagt er, sie wolle den Idealstaat schildern, der sich zusammensetze aus Einrichtungen, wie sie in Sparta herrschten, und aus Forderungen, die sich aus der sokratischen Philosophie ergaben[19]); dann behauptet er, Xenophon habe bei Abfassung der Kyrupaedie die Absicht gehabt, den Zukunftskrieg zwischen Persien und Griechenland darzustellen;[20]) schließlich bringt Prinz noch eine dritte Ansicht vor: Xenophon habe die Absicht gehabt zu schildern, wie Agesilaos es in jenem Kriege Spartas gegen Persien (396/5) hätte anfangen sollen, um den Feind zu besiegen.[21]) Nun trägt die Annahme einer dreifachen, unter sich so verschiedenen Absicht den Grund ihrer Unhaltbarkeit eigentlich von vornherein in sich selbst. Sehen wir uns aber trotzdem die einzelnen Ansichten für sich allein einmal an. Zunächst die zweite, die den Zukunftskrieg zwischen Griechen und Persern betrifft.

Schon vor Prinz hat H. Henkel,[22]) den Prinz überhaupt nicht erwähnt, diese Ansicht vertreten. Er sagt nämlich: „— So hatte Kyros mit seinen Persern sich Asien unterworfen und auf dem Unterbau einer großen landbauenden und tributpflichtigen, wehr- und rechtlosen Bevölkerung die Herrschaft der kleinen und wohl disziplinierten Minderzahl aufgeführt. Eine große Lehre und laute Mahnung für die Griechen. Das persische Reich war mit der Entartung seiner

---

gegenüber ablehnend verhält, von E. Richter-Charlottenburg (Deutsche Literaturzeitung 1912 S. 1368 ff.) und von A. Bauer-Graz (Berliner philologische Wochenschrift 1912 S. 68/69), die ihre Resultate anerkennen. In Lübkers Reallektion des klassischen Altertums 8. Aufl. 1914 S. 1130 wird auf diese Dissertation als grundlegend für die Kyrupaedie hingewiesen.

18) s. Literaturverzeichnis!

19) vgl. Diss. S. 7—18.

20) vgl. S. 19 ff. Ueberschrift des c. II: Xenophontem in Cyri institutione bellum inter Graecos Persasque gerendum describere.

21) vgl. Diss. S. 24.

22) Progr. 1866.

Könige in Verfall geraten, militärische Expeditionen und diplomatische Sendungen hatten seine Ohnmacht den Blicken der Hellenen bloßgelegt: es schien bestimmt, der Superiorität des griechischen Stammes unterliegen zu müssen —.“ Eine ähnliche Ansicht[23]) teilt auch ein Gelehrter unserer Zeit, Eduard Schwartz; er äußert sich folgendermaßen[24]): „Der Kyros, der die Asiaten, soweit sie tapfer sind, zu militärischem und bürgerlichem Gehorsam erzieht, ist der Spartanerkönig, der nach Xenophons Anschauung dazu berufen war, Sparta die Rolle der Erzieherin der Hellenen zu sichern, damit sie stark genug wären, das persische Weltreich zu erobern. Wer Xenophon kennt, der weiß wohl, daß es ihm nicht auf Kyros und seine Perser, die einst die Assyrer besiegten, ankommt, sondern daß er eigentlich ein Zukunftsbild zeigt, den glücklichen Nationalkrieg der durch spartanische Zucht und spartanischen Gehorsam geeinigten und gebesserten Hellenen gegen den Großkönig.“ Prinz, ein Schüler Eduard Schwartz', hat in seiner Dissertation versucht, diese These durch Beweisgründe zu stützen. Er geht von der Frage aus: worin ist Xenophon von der geschichtlichen Wahrheit abgewichen?, um dann durch die weitere Frage: welche Gründe hat Xenophon zu diesen Abweichungen gehabt? zu einer Ansicht über die Tendenz der Kyrupaedie zu kommen. Er entdeckte vier bedeutendere „Abweichungen“ von der historischen Wahrheit. Die Gründe, die er Xenophon dafür unterschiebt, sind sämtlich nicht stichhaltig. Ich möchte nur auf seine Antwort auf die Frage nach dem Grunde zu der Abweichung, „quod Medi, quorum regnum et apud Herodotum et apud Ctesiam Cyrus vi et armis funditus delet, apud Xenophontem societate et

---

[23]) Auch Isensee ist schon eine solche Ansicht bekannt, er sagt: (Der geschichtliche Wert von Xenophons Kyrupaedie. Gymn. Progr. Schleusingen 1868, S. 4) — ein anderer hebt hervor, Xenophon wolle dem griechischen Volke ein Mahnbild vorhalten, es über den damaligen Zustand Persiens aufklären und zum Angriff ermutigen.

[24]) Ed. Schwartz, Griech. Roman, S. 56 f.

conubio cum Persis coniuncti hostibus bellum inferunt“ [25]), eingehen, da diese es ist, die seine These stützen soll. Er kann sich diese Abweichung nämlich nur auf folgende Weise erklären: Xenophon habe die Absicht, in der Kyrupädie den Zukunftskrieg zwischen Griechen und Persern zu schildern, jenen Zukunftskrieg, den die Griechen seiner Zeit — und mit ihnen Xenophon selbst —, von altem Haß gegen den Erbfeind erfüllt, mit heißer Sehnsucht herbeigewünscht hätten. Es spielten nämlich in der Kyrupädie die Perser die Rolle der Lakedaemonier, die Meder die der Griechen, besonders der kleinasiatischen Griechen, und die Assyrier und ihre Bundesgenossen die der Perser. [26]) Und da nun in einem solchen Kriege notwendigerweise alle Griechen vereint in den Kampf ziehen müßten, habe Xenophon Perser und Meder als innig verbündet dargestellt. [27])

Daß Xenophon von einer Besiegung der Meder durch die Perser weiß, ergibt sich aus Anab. III 4, 7—12. [28]) Er kann aber auch andere Schilderungen gekannt haben; über Leben und Taten des Kyros waren ja sehr verschiedene Ueberlieferungen und Sagen im Umlauf [29]), wie schon die Abweichungen zwischen Xenophon, Herodot und Ktesias lehren. Ueber die Jugend des Kyros ist uns sonst so gut wie nichts überliefert, „abgesehen von der nie ermüdenden Sage, die sich seiner Persönlichkeit, insonderheit aber seiner

---

[25]) Prinz, Diss. S. 19 ff.

[26]) Prinz, Diss. S. 21 ff., S. 30 ff., S. 35 ff. Dasselbe behauptet übrigens schon A. Eichhorn (βάρβαρος quid significaverit. Diss. Leipzig 1904), den Prinz nicht erwähnt.

[27]) Prinz, Diss. S. 31.

[28]) Auch Anab. III 4, 7—12 gibt anscheinend nicht den wahren Sachverhalt. Die erwähnten Städte gehörten den Assyriern und wurden bei der Eroberung durch die Meder zerstört; vgl. Nöldeke, Aufsätze S. 9.

[29]) vgl. Bauer, die Kyrossage. Sitz-Ber. d. kais. Akad. in Wien, phil.-hist. Kl. 100. Jahrgang, S. 495—578.

Schubert, Herodots Darstellung der Kyrossage. Breslau 1890, der ebenfalls einen Bestandteil der herodotischen Version auf die Harpagidentradition zurückführt. vgl. auch Zeitschr. f. österr. Gymn. 1891, S. 161 ff. u. 574 ff.

Jugendzeit bald bemächtigte." [30]) Die Versionen der Sage sind größtenteils medischen Ursprungs, sie wollten den Kyros, den Besieger des letzten Mederkönigs als dessen Untertan hinstellen. „Der stolze Sinn des Volkes, das den Ruhm eines Besiegers von Ninive für sich allein in Anspruch nahm, konnte sich (soll wohl heißen: konnte sich nicht!) mit dem Gedanken an Unterwerfung unter ein fremdes, wenn auch naheverwandtes Volk befreunden; deshalb ist in Medien die Fabel von der Verwandtschaft des Persers Kyros mit dem letzten Mederkönig Astyages entstanden." [31]) Jedenfalls existierte eine solche Ueber-

---

Ersch u. Gruber, allg. Enz. (Artikel „Kyros" von Ed. Meyer).

Prášek, Klio IV, S. 193/208.

Prášek. Geschichte I, S. 195, wo auch Literatur angegeben ist.

Evers, der historische Wert der griech. Berichte über Cyrus und Cambyses, Progr. d. Königstädt. Realgymnasiums zu Berlin 1888, der die Erfindung der Sage von der Verwandtschaft des Kyros mit dem medischen Königshaus babylonischen Priesterkreisen zuschreibt.

[30]) Prášek, Kyros, S. 7.

[31]) Prášek, Geschichte der Meder und Perser I, S. 197. Heinz, Das Verhältnis des Kyros zur medischen Königsfamilie. Progr. Hechingen 1876. Nöldeke, Aufsätze, S. 17, sagt: „Kyros Mutter war nach Herod., (I 107 ff.) des Astyages Tochter. Das kann sehr wohl historisch sein. Jene Annahme könnte vielleicht dadurch aufgebracht sein, daß die Herrscher neuer orientalischer Reiche sich gern, wenn auch nur von weiblicher Seite her, von der legitimen Dynastie ableiten. Ktesias erzählt wenigstens, daß Kyros später eine Tochter des gestürzten Astyages, Amytis (also desselben Namens, wie des Astyages Schwester, die Frau Nebukadnezars), zur Frau genommen habe. Das schlösse natürlich noch nicht geradezu aus, daß er der Sohn einer anderen Tochter jenes Königs gewesen wäre." Danach existierte also eine Ueberlieferung, nach der des Kyros Mutter wie seine Gemahlin — wie in der Kyrupaedie — medische Prinzessinnen waren. — C. F. Lehmann (Verhandl. der Berl. anthrop. Gesellsch. 1895, S. 585 ff. 1899, S. 588. Klio I (1901) S. 271 und zuletzt Klio II (1902) S. 341 bis 345) ist überhaupt der Ansicht, daß Xenophon in seiner Kyrupaedie weit mehr historische Nachrichten verwandt hat, als man gewöhnlich annimmt. Er meint, daß Xenophon diese Nachrichten großenteils einer logographischen, vorherodotischen Quelle entnommen hat, und glaubt diese in Dionysios von Milet *Περσικά* gefunden zu haben. Daß Xenophon (und Herodot) dieses

lieferung, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Xenophon auch diese kannte, ja daß die Griechen — und mit ihnen Xenophon — in der Tat nicht wußten, welche unter den verschiedenen Versionen nun eigentlich die wahre sei.[32])

Ein zwingender Grund zú der Annahme, daß Xenophon in bewußter Absicht hier Geschichte gefälscht hat, liegt durchaus nicht vor. Damit ist natürlich auch die Frage nach dem Grunde der Abweichung von der historischen Wahrheit hinfällig und somit auch der Versuch, daraus auf eine bestimmte Tendenz der Kyrupaedie zu schließen. Nun könnte man aber immer noch sagen: wenn auch Xenophon, wie offenbar, verschiedene Versionen kannte, ja selbst wenn er nicht wußte, welche von diesen eigentlich die wahre sei, auch dann noch müsse man nach dem Grunde fragen, warum Xenophon unter diesen verschiedenen Ueberlieferungen gerade diese in seiner Kyrupaedie verwandt habe. Das würde ich auch zugeben, wenn dieser Grund irgendwie noch anderweitig gestützt werden könnte. Allein das ist bei Prinz' Annahme durchaus nicht der Fall; denn was Prinz aus dieser „Abweichung" schließt, kann garnicht der Wahrheit entsprechen. Das ist aus anderen treffenden Gründen unmöglich. So können z. B.

Werk benutzt haben, ist ja sehr wahrscheinlich, aber solange uns nicht mehr Fragmente des Dionysios (wir haben nur 2) geschenkt werden, bleibt die Ansicht C. F. Lehmanns nur eine Hypothese, wenn sie auch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich hat. vgl. auch C. F. Lehmann, Klio III (1903) S. 330 ff. und über die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Kyros und der medischen Königsfamilie: Klio II (1902) S. 341 f.

[32]) Herod. I 95. Zu den in der Harpagidentradition erhaltenen Versionen kommen dann noch die Sagen der Perser, die in Kyros den Nationalhelden und Reichsgründer in überschwänglichen Liedern feierten, wodurch die historische Wahrheit natürlich immer mehr verdunkelt wurde. Daß Kyros den Persern als das Ideal menschlicher und fürstlicher Vollkommenheit galt, ergibt sich aus Herod. III 160: *Ζωπύρου δὲ οὐδεὶς ἀγαθοεργίην Περσέων ὑπερεβάλλετο παρὰ Δαρείῳ κριτῇ οὔτε τῶν ὕστερον γενομένων οὔτε τῶν πρότερον, ὅτι μὴ Κῦρος μοῦνος. τούτῳ γὰρ οὐδεὶς Περσέων ἠξίωσέ κω ἑωυτὸν συμβαλεῖν.* vgl. Cyrup. I 2, 1!

die Rollen, die Prinz den einzelnen Völkern zugeteilt wissen will, nicht von diesen gespielt werden.

Die Meder der Kyrupaedie können unmöglich für die Griechen eingeführt sein, wie Prinz es will. Welche Unterschiede zwischen dem Medien der Kyrupaedie und dem historischen Griechenland! Jenes ist ein Königreich, mit einem unumschränkten Herrscher an der Spitze[33]); dieses zerfiel in unendlich viele kleine republikanische Stadtstaaten, von denen jeder eine andere Verfassung hatte und die in beständigem Kampfe untereinander lagen. Es konnte also wohl keinem Griechen, der die Kyrupaedie las, in den Sinn kommen, daß eigentlich unter diesem einheitlichen, unter einem einzigen despotischen Willen stehenden Königreiche der Meder das mannigfach zersplitterte Griechenland gemeint sei, dessen Glieder sich durch den ständigen Kampf untereinander aufrieben. Auch hätte Xenophon kaum die Griechen zu einem Zukunftskriege begeistern können, wenn er ihnen vorher ein solches Los nach glücklich beendetem Kampfe verheißen hätte. Die Meder der Kyrupaedie haben bedeutend mehr Truppen aufgebracht[34]) als Kyros[35]), haben dem Kyros Reiter gestellt, als er sie notwendig brauchte[36]), sind freiwillig mit Erlaubnis des Kyaxares, als dieser selbst eine Fortsetzung des Krieges für unnötig hielt, dem Kyros gefolgt[37]), haben alle Kriegsmühen und Gefahren geteilt — und bekommen nach glücklicher Beendigung des Kampfes und Unterwerfung so vieler Feinde nichts weiter als einen Anteil an der Beute; ihr König Kyaxares, der zuerst den Oberbefehl geführt und dann seinen Soldaten, besonders den für diesen Feldzug so überaus gut verwendbaren und nötigen Reitern die fernere Teilnahme am Kriege erlaubt hatte, erhält nichts weiter als ein Zelt, einen Palast in Babylon und sonstige Beute[38]), während Kyros und

---

33) Cyrup. I 3, 18.
34) Cyrup. II 1, 60.
35) Cyrup. II 1, 2. I 5, 5.
36) Cyrup IV 3, 1 ff.
37) Cyrup IV 2, 11.
38) Cyrup. V 5, 2. VIII 5, 17.

seine Perser die Oberherrschaft über alle unterworfenen Völker erhalten. Das hieße denn doch Xenophon unterschätzen, wollte man ihm — bei der Annahme, daß er den idealen Zukunftskrieg habe schildern wollen — eine solche Darstellung zutrauen. Hätte er wirklich meinen können, dadurch, daß er nach beendetem Kriege den Lakedaimoniern (= Persern der Kyrupädie) alles, den übrigen Griechen so gut wie nichts zuerteilt, die Griechen insgesamt zur Einmütigkeit — *ὁμόνοια* —, zum gemeinsamen Kampfe gegen Persien zu begeistern? Wenn das Ergebnis des Krieges die Hegemonie Spartas auch über alle Griechen sein sollte! Man denke doch nur daran, daß die gesamte politische Geschichte Griechenlands weiter nichts ist als ein Kampf um die Hegemonie! Würde Athen, würde Theben jemals freiwillig die Hegemonie Spartas anerkennen, oder gar ihr dazu verhelfen? Und sollte das ein panhellenischer Nationalkrieg sein, wo nur die Lakedaimonier Vorteil haben, und die übrigen Griechen nur dazu da sind, um für die Lakedaimonier Persien zu erobern? Andererseits: wenn es Xenophon tatsächlich so überaus viel daran lag, Kyros und seine Perser so sehr mit Ruhm zu bedecken, warum dann überhaupt erst noch das Bündnis mit den Medern, wenn diese doch nachher so bald wie möglich wieder verschwinden sollen, warum dann auch jener merkwürdige Schluß, wo Kyros durch die Heirat der Tochter des Kyaxares Medien erhält? Dafür hat Prinz keine Erklärung.[39]) Und wo wären dafür die Parallelen? Wem soll die Tochter des Kyaxares, die Medien als Mitgift erhält, in Wirklichkeit entsprechen? Wir kommen auf diese Weise aus Widersprüchen und unerklärlichen Dingen nicht heraus.

Zum letzten: Angenommen, die Meder der Kyrupaedie spielen wirklich die Rolle der Griechen, wessen Rolle sollten dann die Griechen, die in der Kyrupaedie vorkommen, in Wirklichkeit übernehmen? Und gleich zum Folgenden sei gefragt: wenn die Perser der Kyrupaedie eigentlich die Lakedaimonier sind, welches Volk sollen dann die Lakedaimonier

---

[39]) Prinz, Diss. S. 33.

der Kyrupaedie vorstellen? Denn auch diese kommen des öfteren in der Kyrupaedie vor.[40]) Es dürfte wohl nach alledem als bewiesen gelten, daß die Meder der Kyrupaedie auf keinen Fall die Rolle der Griechen spielen können, noch sollen. Damit fällt eigentlich schon die ganze Theorie von Prinz in sich zusammen. Es soll aber trotzdem im Folgenden noch untersucht werden, ob die anderen Völker die Rollen, die Prinz ihnen zugeteilt hat, spielen können, zumal mit der Frage, ob mit den Persern der Kyrupaedie eigentlich die Lakedaimonier gemeint seien, auch die Untersuchung darüber zusammenhängt, ob — wie Prinz es auch annimmt — Xenophon in der Kyrupaedie einen Idealstaat gezeichnet habe, der sich aus spartanischen Institutionen zusammensetze.

Was Prinz als Beweis dafür anführt, daß Xenophon den Assyriern und ihren Bundesgenossen persische Sitten zugeschrieben habe[41]), ist von untergeordneter Bedeutung. Da Xenophon die Assyrier und die mit ihnen verbündeten Völker, obwohl sie an Zahl bedeutend überlegen sind, als besiegt darstellen will, so durften sie offenbar an Kriegskenntnis und -Erfahrung den Persern nicht gleich sein. So ist es auch nicht zu verwundern, daß Xenophon die Assyrier militärische Fehler begehen läßt, durch die sie sich den Sieg verscherzen[42]). Wagen benutzen nicht nur, was Prinz als Beweisgrund anführt, die Assyrier, sondern auch die Perser der Kyrupaedie[43]). Daß ihr König beim Kampfe in der Mitte der Schlachtreihe steht, ist sehr natürlich, also nicht als ein besonderes Charakteristikum zu verwenden. Ebenso unwichtig sind die beiden anderen Punkte, die Prinz anführt, sodaß der Schluß, den er zieht, vollständig unberechtigt ist. Es ist nirgends eine Andeutung wahrzunehmen, daß Xenophon die Assyrier und ihre Bundesgenossen die Rolle der Perser spielen lassen will.

---

[40]) vgl. Cyrup. II 1, 5. 2, 28. VI 2, 10. 3, 11. VII 4, 9. VIII 8, 26.

[41]) Diss. S. 21.

[42]) Cyrup. III 3, 26 f. I 5, 3. IV 2, 6 u. a. m.

[43]) Cyrup. VI 1, 28 ff. 1, 50 ff. 2, 17. VII (wiederholt).

Auch können die Perser der Kyrupaedie unmöglich die Rolle der Lakedaimonier spielen. Es ist allerdings zuzugeben, daß einige Sitten und Einrichtungen der Perser denen der Lakedaimonier ähnlich sind, aber schon da ist es zweifelhaft ob nicht diese auch bei den Persern in Wahrheit bestanden haben. Außerdem ist es nicht ungefährlich, daraus, daß Einrichtungen vorkommen, die den spartanischen vielleicht ähnlich sind, zu schließen, daß Xenophon tatsächlich die spartanischen Einrichtungen im Auge gehabt hat. Martin P. Nilsson hat auf die Aehnlichkeit zwischen den altspartanischen Einrichtungen und Ordnungen und denen der primitiven Völker aufmerksam gemacht[44]). Xenophon kann sich ja leicht bei der Schilderung solcher Einrichtungen an ähnliche primitiver Völker angelehnt, haben; dazu muß man bedenken, daß es damals im Zuge der Zeit lag, Einrichtungen der grauen Vorzeit als mustergültig hinzustellen (vergl. schon die damalige Schwärmerei für die *πάτριος πολιτεία!*). Nilsson betont nun, daß die Zahl der Vergleichungspunkte so groß ist, daß die Uebereinstimmungen nicht zufällig sein können. So gäbe es „Parallelen zu den Stufen, die ein Spartaner von seiner Kindheit ab durchlaufen mußte, und zu dem Zusammenleben der Männer in Hülle und Fülle.“ [45]) Auch bei den anderen griechischen Staaten finden wir noch Spuren von Altersklassen und gemeinsamen Mahlzeiten. So macht z. B. G. Finsler[46]) auf Spuren von Syssitien aufmerksam, die wir im Homer finden können, und Usener (a. a. O.) weist besonders auf die athenische Ephebie hin. Jedenfalls sind wir nicht gezwungen, in allen Institutionen,

[44]) Die Grundlagen des spartanischen Lebens. — Klio XII (1912) S. 308 f.

[45]) vergl. auch Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin 1902, und H. Webster, Primitive Secret Societies. New York 1908, der eine gute Zusammenstellung gibt; auch Usener, Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, in: Vorträge und Aufsätze, Leipzig und Berlin. 1907, bes. S. 122 ff.

[46]) Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Bd. 17 (1906) S. 313 ff.

die an spartanische etwas anklingen, eine Bezugnahme Xenophons auf diese unbedingt anzunehmen[47]).

Daß sich zwischen den Persern der Kyrupaedie, die uns vor allen Dingen im Kriegszustande vorgeführt werden, und den Lakedaimoniern, die eigentlich ständig im Kriege lagen, Vergleichungspunkte finden lassen, daß bei ihnen beiden ähnliche, besonders auf den Krieg bezügliche Einrichtungen auch in Wirklichkeit bestanden haben, ist ja höchst wahrscheinlich und ganz erklärlich. Diese Annahme wird auch noch gestützt durch eine Stelle bei Flavius Arrianus, wo es heißt (*Ἀλεξάνδρου ἀναβάσεως* V 4, 5): *τὸ γὰρ Περσῶν τῶν πάλαι, ξὺν οἷς ὁρμηθεὶς Κῦρος ὁ Καμβύσου . . . . καὶ γὰρ καὶ Πέρσαι τότε πένητές τε ἦσαν καὶ χώρας τραχείας οἰκήτορες, καὶ νόμιμά σφισιν ἦν οἷα ἐγγυτάτω εἶναι τῇ Λακωνικῇ παιδεύσει*. Ich halte es für überflüssig, alle die Vergleichungspunkte, die Prinz anführt, einzeln durchzugehen, zumal sie sich auch auf recht nebensächliche Dinge beziehen[48]). Um nur einen dieser Punkte herauszugreifen, Prinz sagt[49]): omnes sagis purpureis[50]) armisque splendidis armati sunt. Dazu ist zu bemerken: Die Bewaffnung mit glänzenden Waffen hat doch nichts Auffälliges, und purpurrote Leibröcke trugen z. B.

---

[47]) Daß Xenophon auch Einrichtungen anderer Völker in der Kyrupaedie verwertet, gibt selbst Prinz zu, vgl. Diss. Anmerkg. 3 auf S. 70: die *ἐλευθέρα ἀγορά* bei den Thessaliern. Außerdem gab es noch andere alte Völker, die Institutionen hatten, die den spartanischen ähneln. Von den karthagischen und kretischen berichtet es Aristot. Pol. II 8, 1 f. p. 1272 b: *εἰσὶ γὰρ αἱ πολιτεῖαι τρεῖς ἀλλήλαις τε σύνεγγύς πως εἰσὶ καὶ τῶν ἄλλων πολὺ διαφέρουσιν, ἥ τε Κρητικὴ καὶ ἡ Λακωνικὴ καὶ τρίτη τούτων ἡ τῶν Καρχηδονίων. — — ἔχει δὲ παραπλήσια τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ τὰ μὲν συσσίτια τῶν ἑταιριῶν τοῖς φιδιτίοις, τὴν δὲ τῶν ἑκατὸν καὶ τεττάρων ἀρχὴν τοῖς ἐφόροις (πλὴν οὐ χεῖρον· οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν τυχόντων εἰσίν, ταύτην δ' αἱροῦνται τὴν ἀρχὴν ἀριστίνδην), τοὺς δὲ βασιλεῖς καὶ τὴν γερουσίαν ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ βασιλεῦσι καὶ γέρουσιν, — —.*

[48]) Diss. S. 11 — 12.

[49]) Diss. S. 12.

[50]) Cyrup. VI 4, 1. *Λακ. πολ.* XI 3.

auch die (griechischen und anderen) Söldner, die mit dem jüngeren Kyros ins Feld zogen[51]).

Zuzugeben ist allerdings, daß in der Schilderung der persischen Verhältnisse griechischer Geist weht. Das ist aber ganz erklärlich! Ist es doch ein Grieche, der dies schreibt, und zwar in einer Zeit, wo man schriftstellerisch noch nicht so weit war, als daß man für ganz andere Verhältnisse einen entsprechenden Ausdruck hätte finden können.

In der Hauptsache sind jedenfalls die Perser der Kyrupaedie von den Lakedaimoniern sehr verschieden. Der Geist, der in dem Perserreiche der Kyrupaedie und seinen Institutionen herrscht, ist ein ganz anderer als der, der in dem geschichtlichen Lakedaimon wehte. Es ist z. B. hinsichtlich der Erziehung bekannt, daß die Spartaner nur Wert auf die Ausbildung des Körpers, auf die Ausbildung für den Krieg legten[52]). Die Perser der Kyrupaedie vernachlässigen dagegen keineswegs die Ausbildung des Geistes[53]). Charakteristisch für sie sind die „Schulen der Gerechtigkeit"[54]). Diebstähle waren den lakedaimonischen Knaben erlaubt, wenn sie sich nur nicht fassen ließen[55]), bei den Persern aber galten sie als höchste Schmach.[56]) Charakteristisch ist dabei allerdings die Art, wie in diesen persischen Schulen strenge Gerechtigkeit gelehrt wird.[57]) Es ist dies ein Fall, bei dem die Lakedaimonier sicher auch entschieden hätten: „*βέλτιον εἶναι ἀμφοτέροις τὸν ἁρμόττοντα ἑκάτερον χιτῶνα*

---

[51]) Anab. I 2, 16.

[52]) Xen. *Λακ. πολ.* c. II ff.

[53]) Cyrup. I 2, 2 ff. So werden auch an Kyros seine guten geistigen Anlagen, seine Wißbegier usw. besonders hervorgehoben. I 2, 1. 3, 1. Damit hängt auch weiter zusammen die so oft betonte Forderung der Sachkenntnis besonders der Vorgesetzten und in letzter Konsequenz des Herrschers. vgl. u. a. Cyrup. I 6, 22 f. 25. II 1, 3. 5, 1. VII 1, 21. 5, 78. 83. VIII 1, 12. 30 f. 33. 37.

[54]) Cyrup. I 2, 6 f. vgl. 6, 31.

[55]) Xen. *Λακ. πολιτ.* II, 6 ff.

[56]) Cyrup. I 6, 31 ff. vgl. auch Oic. XIV 5.

[57]) Cyrup. I 3, 17.

ἔχειν." Man erinnert sich bei dem Gedanken an die nur aufs Praktische gerichteten Lakedaimonier, denen nur der Gesichtspunkt des eigenen Vorteils maßgebend ist, unwillkürlich der Entscheidung, die sie fällten, als Phoibidas (i. J. 383) ohne Auftrag die Kadmeia besetzt hatte[58]: ὁ μέντοι Ἀγησίλαος ἔλεγεν, ὅτι εἰ μὲν βλαβερὰ τῇ Λακεδαίμονι πεπραγὼς εἴη, δίκαιος εἴη ζημιοῦσθαι, εἰ δὲ ἀγαθά, ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον ἐξεῖναι τὰ τοιαῦτα αὐτοσχεδιάζειν. Und in der Tat ist dies auch die Ansicht aller Lakedaimonier: ἀκούουσι ταῦτα τοῖς Λακεδαιμονίοις ἔδοξε τήν τε ἀκρόπολιν, ὥσπερ κατείληπτο, φυλάττειν.[59] In der Kyrupaedie wird entsprechend auch Kyros als Muster eines gerechten Menschen hingestellt[60].

Bei den Persern der Kyrupaedie sollen für die Aneignung jeder Tugend in erster Linie Belehrung und gutes Vorbild in Anwendung kommen, nicht allein strenge Gesetze, wie sie in Sparta herrschten[61]. Auch werden bei ihnen nicht die Mädchen auf dieselbe Weise wie die Knaben erzogen, d. h. gemeinsam in staatlichen Schulen, wie dies in Lakedaimon der Fall war[62]. Ein wichtiger Unterschied in der Erziehung ist auch folgender: In Sparta konnten nur die Kinder der Spartiaten die offizielle Schule durchmachen, in dem Persien der Kyrupaedie können alle Perser, die ὁμότιμοι wie die δημόται, wenn sie ihren Söhnen den Lebensunterhalt verschaffen können, diese in die öffentlichen Schulen schicken[63]. So sind die ὁμότιμοι der Kyrupaedie nicht den ὅμοιοι der Spartaner gleich[64]: Bei letzteren ist spartiatische Geburt erforderlich, bei ersteren dagegen kann jeder δημότης, wenn er die ökonomischen Voraus-

[58]) Xen. Hell. V 2, 32.

[59]) Xen. Hell. V 2, 35.

[60]) Als Knabe: Cyrup. I 3, 16: als Mann: VIII 1, 26 u. a. m.

[61]) Cyrup. III 3, 53. vgl. ferner I 5, 1. 6, 25 III 3, 53 ff. VIII 1, 12. 21. 30. 33 u. a.

[62]) Xen. Λακ. πολιτ. I 4.

[63]) Vgl. Cyrup. I 2, 15. II 1, 15. II 3, 7. VIII 3, 36 f.

[64]) Gegen Prinz, Diss. S. 10.

setzungen zu erfüllen vermag, seinen Sohn durch den Besuch der Schulen ὁμότιμος werden lassen. Allerdings kam es auch in Sparta vor, daß Helotenkinder zu der gemeinsamen Erziehung mit den Spartiatenkindern zugelassen wurden und dann staatsbürgerliche Rechte bekamen; aber das waren wohl meist Kinder von spartiatischen Vätern und Helotenfrauen, die uns in der Literatur als μόθωνες oder μόθακες entgegentreten[65]. Entsprechen also die ὅμοιοι der Lakedaimonier nicht den ὁμότιμοι der Kyrupaedie, so fehlen für die Periöken und Heloten vollends die Parallelen.

Ein erheblicher Unterschied liegt auch in der Erziehung der persischen und lakedaimonischen Kronprinzen. Kyros nimmt an der offiziellen staatlichen Erziehung teil[66], während die erstgeborenen, zur Nachfolge bestimmten Königssöhne an der offiziellen spartanischen Erziehung keinen Anteil haben[67], ein Vorrecht, das allerdings sehr doppelseitig war. Schließlich ließe sich noch geltend machen: über die Perser der Kyrupaedie herrscht ein König, in Sparta herrschen deren zwei. Und zwar sind die Machtbefugnisse der Herrscher in diesen beiden Staaten nicht die gleichen. In Persien hat der König die oberste Gewalt, wenn er auch an die Gesetze des Staates gebunden ist[68]; in Sparta dagegen ist die Gewalt der Könige schon dadurch, daß es zwei sind, dann aber durch den Rat der Alten, die Gerusia, und vor allem durch die Institution des Ephorats sehr beschränkt. Die Ephoren, aus allen Spartiaten ohne Rücksicht auf Reichtum und Geburt jährlich gewählt[69], stehen zwar den Königen an Rang nach[70], haben aber in

---

[65]) Athen. VI 102. Hesych. II 612 (v. μόθακες).

[66]) Cyrup. I 2, 2: ἐπαιδεύθη γε μὴν ἐν Περσῶν νόμοις. vgl. ferner I 3, 1. 5, 1. 4.

[67]) Plut. Ages. I.

[68]) Cyrup. I 3, 18.

[69]) Arist. Pol. II 6, 14 p. 1270 b, 9 ff. II 6, 16 p. 1270 b, 27.

[70]) vgl. Dittenberger, Sylloge Nr. 50, I S. 96, wo erst die Könige, dann die Ephoren aufgeführt werden. vgl. Niese, Hist. Zeitschr. 62 (N. F. 26), 1889, S. 68 Anm. 4 u. 5.

Wahrheit das höchste Amt und die höchste Gewalt; ihnen gegenüber gibt es keine Berufung, ihnen müssen auch die Könige gehorchen.[71]) Die Einrichtung des Ephorats, zum mindesten aber die den Ephoren im Laufe der Zeit zuerteilten Funktionen sind ein Zeichen des Sieges der Demokratie über das Königtum in Sparta[72]), weil ja bei dem Ephorat als Wahlamt das Volk die Macht in die Hände bekam.[73]) Zu Xenophons Zeiten ist das Königtum jedenfalls nur noch ein leerer Schatten, es ist zu einer bloßen Scheingewalt herabgesunken. Agesilaos gab den ungleichen Kampf des Königtums mit dem Ephorate gänzlich auf,[74]) und „dieses galt fortan ohne Widerspruch als oberste Regierungsbehörde, während die Könige und sonstigen Mitglieder der erblichen Dynastie es vorzogen, an der Spitze von Söldnern auf Abenteuer auszugehen und sich fremden Interessen verdingen, wie Agesilaos selbst[75]) (i. J. 361) in Egypten"[76]). Selbst die Unabhängigkeit, die die spartanischen Könige als Feldherren hatten, war verschwunden; sie konnten nach dem Feldzuge von den Ephoren zur Verantwortung gezogen werden, von denen stets zwei sie in den Krieg begleiteten.[77]) Der Gegensatz zum Kyros der Kyrupaedie braucht da wohl nicht erst noch betont zu werden.

Um nun das Ergebnis aus dem Vorhergehenden zu ziehen,

[71]) Xen. Λακ. πολ. VIII 3 ff. XV 6. Herod. V 40. VI 51—86. 61—75. Plat. Cleom. c. 10. Aristot. Pol. II 6, 18 p. 1271 a, 6 f. Thuk. I 131.

[72]) Plut. Ages. 4. Arist. Polit. II 6, 14 p. 1270 b.

[73]) Vgl. über diese ganze Frage v. Stern, Ephorat (s. Literaturverzeichnis), die Literaturübersicht bei Gilbert, Handbuch I² S. 16 ff. u. Hermann-Thumser I 1⁶ S. 241 ff.

[74]) Plut. Ages. c. 4. Die Annahme v. Wilamowitz, Platon S. 424, 2, „Agesilaos habe sich in Asien mit dem Gedanken getragen, sein Königtum zur wirklichen Herrschaft zu machen", hat in unserer Ueberlieferung keine Stütze und auch keine innere Wahrscheinlichkeit für sich.

[75]) Plut. Ages. c. 36.

[76]) Hermann-Thumser I 1², S. 261.

[77]) Vgl. Thuk. V 63, 4. Diod. XII 78. Xen. Hell. II 4, 36. Xen. Λακ. πολιτ. XIII, 5. S. ferner Xen. Hell. III 4, 2. 20. Xen. Ages. c. 6. Diod. XIV 79.

so dürfte wohl das ohne Einschränkung zuzugeben sein, daß das Persien der Kyrupaedie nicht mit dem spartanischen Staate übereinstimmt, daß die Griechen zu Xenophons Zeit nicht annehmen konnten, daß unter den Persern der Kyrupaedie die Lakedaimonier zu verstehen seien. Dazu kommt nun noch Folgendes:

Xenophon konnte gar nicht geglaubt haben, daß die Lakedaimonier zu jener Zeit, wo er die Kyrupaedie schrieb[78]), den Oberbefehl in dem Zukunftskriege hätten übernehmen können. Prinz verkennt die Verhältnisse jener Zeit vollständig, wenn er sagt[79]): „cum alii tum Socrates a Lacedaemoniorum moribus institutisque salutem petendam censebant; nam cum Lacedaemone vetus morum et disciplinae severitas etiam tunc exstaret, unusquisque obtemperaret legibus, maiores natu vereretur, corpus exerceret, Lacedaemonios totius Graeciae potentissimos esse factos, pro optimis ducibus belli haberi, ab omnibus praeter morum integritatem laudari". Es bedarf nur weniger Worte, um diese Ansicht zurückzuweisen. Die Lakedaimonier, die nach dem peleponnesischen Kriege die Hegemonie in ganz Griechenland erlangt hatten, waren von Theben vollständig besiegt und standen am Rande des Abgrundes, der Staat war seiner gänzlichen Auflösung nahe. Charakteristisch für die Machtlosigkeit Spartas bereits nach der unglücklichen Schlacht

---

[78]) Es ist anzunehmen, daß die Kyrupaedie nach 362 geschrieben ist. Cyrup. VIII 8, 4 wird die Tat des Rheomithres erwähnt, die in das Jahr 362/1 fällt (Diod. XV 92). Ich vertrete übrigens die Ansicht, daß der Schluß der Kyrupaedie — ebenso wie *Λακ. πολ.* c. 14 — nicht erst später hinzugefügt ist. Daß die Kyrupaedie sicher nach 369 geschrieben ist, geht aus Cyrup. IIII, 38—40 hervor. Fr. Rosenstiel, Ueber einige fremdartige Zusätze in Xenophons Schriften. Gymn. Progr. Sondershausen. 1908, hat es in hohem Maße wahrscheinlich gemacht, daß die erwähnte Stelle als eine Art Widerruf seines in den Memorabilien ausgesprochenen Urteils über die Hinrichtung des Sokrates durch die Athener geschrieben wurde, nachdem diese seine Verbannung i. J. 369 aufgehoben hatten; vgl. bes. die Worte Cyrup. III, 1, 40: *καὶ ὁ Κῦρος εἶπεν· ἀλλὰ ναὶ μὰ τοὺς θεούς, ἔφη, ὦ Ἀρμένιε, ἀνθρώπινά μοι δοκεῖς ἁμαρτεῖν· καὶ σύ, ὦ Τιγράνη, συγγίγνωσκε τῷ πατρί.*

[79]) Prinz, Diss. S. 7 f.

bei Leuktra ist das Verhalten Mantineas. Xenophon erzählt dies selbst[80]), er weiß also, daß von Sparta ein Offensivkrieg nicht zu erwarten ist. Gegen die Gründung von Megalopolis als einem Mittelpunkte von Arkadien konnte Sparta ebenfalls nichts tun, ja in demselben Jahre (370) rückte Epaminondas mit einem Heere das Eurotastal hinauf, ohne Widerstand zu finden, und kam bis Sparta. Die Stadt, die, wie sie sich rühmte, so viele Jahrhunderte lang nie den Rauch eines feindlichen Lagerfeuers gesehen hatte, war nahe dem Untergange und der Zerstörung. Nach der Schlacht bei Mantinea (362) war es dann mit Sparta vorbei, die Hegemonie hatten die Lakedaimonier für immer verloren[81]), allgemeine Verwirrung herrschte in Griechenland[82]); denn auch die Sieger, die Thebaner, konnten nach dem Tode ihres genialen Führers, des Epameinondas, die Hegemonie nicht mehr behaupten. Aehnlich zerrüttet waren die spartanischen Verhältnisse im Innern. In den glücklichen Zeiten des peleponnesischen Krieges waren Macht und Ansehen und Reichtum des Staates so gewachsen, daß die alten lykurgischen Gesetze nicht mehr aufrecht erhalten werden konnten.[83]) Kurz und treffend faßt Isokrates die Folgen jener Machtstellung in die Worte zusammen: „Statt der bei ihnen eingeführten Lebensweise flößte die *ἀρχή* den einzelnen Bürgern den Geist der Ungerechtigkeit, Leichtfertigkeit, Gesetzlosigkeit und Geldsucht, dem Gemeinwesen (der *πόλις*) aber Verachtung der Bundesgenossen, Begierde nach fremdem Eigentum und Vernachlässigung der Eide und Verträge ein."[84]) Von der Zeit ab, wo Lysander (i. J. 404) mit einer Menge goldener Kränze, die ihm überall

---

[80]) Xen. Hell. VI 5, 3 ff.

[81]) Strabo IX 2, 39 C. 414: *οὐκέτι γὰρ ἐξ ἐκείνου τὴν τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίαν ἀναλαβεῖν ἴσχυσαν. ἣν εἶχον πρότερον καὶ μάλιστ' ἐπειδὴ καὶ τῇ δευτέρᾳ συμβολῇ τῇ περὶ Μαντίνειαν κακῶς ἔπραξαν.* Polyb. IV 81. Arist. Polit. II 6, 12 p. 1270 a.

[82]) Xen. Hell. VII 5, 27: *ἀκρισία δὲ καὶ ταραχὴ ἔτι πλείω μετὰ τὴν μάχην ἐγένετο ἢ πρόσθεν ἐν τῇ Ἑλλάδι.* vgl. Isokr. Archid. § 64 ff.

[83]) Diodor frg. VII 14 p. 17. Polyb VI 49. Plato leges I p. 635 c.

[84]) Isokr. *περὶ εἰρήνης* § 96.

bei seinen Zügen die Städte geschenkt hatten, und mit 470 Talenten für den Staatsschatz nach Sparta gekommen war[85]), konnten die Lakedaimonier überhaupt nicht mehr den Lockungen des Reichtums und Wohllebens, die an sie herantraten, widerstehen.[86]) Bald prahlten sie sogar mit ihrem Besitz[87]), und Sparta stand in dem Rufe der reichsten Stadt Griechenlands[88]). Ephoren und Geronten, selbst die Könige werden von den Schriftstellern als bestechlich dargestellt.[89]) In demselben Maße wie der Besitz wuchs natürlich auch die Begierde nach Schwelgerei und Lebensgenuß.[90]) Durch die Feldzüge, besonders zur See, in entfernte Gegenden hatten die Lakedaimonier die morschen Sitten anderer Völker zur Genüge kennen gelernt und z. T. selbst angenommen[91]). Sie hatten neue Aemter — *ἁρμοσταί* für die eroberten Städte, *ναύαρχοι* für die Flotte — einrichten müssen.[92]) Die Harmosten gewöhnten sich nur zu bald an ein freies und luxuriöses Leben, während die Nauarchen sich den Königen an Macht gleich dünkten[93]), seitdem die Spartaner — besonders durch den Kampf mit Athen — auch die Hegemonie zur See erstrebten und die Entscheidung durch die Flotte gebracht werden mußte.[94]) Das Neue, Ungewohnte einer Seehegemonie mußte die Lakedaimonier vollends aus ihrer alten Bahn reißen. Isokrates sieht darin die unmittelbare Ursache des Verfalls Spartas, und er wird damit nicht ganz Unrecht haben[95]). Wie sehr der spartanische Staat damals ins Wanken gekommen war, sieht

85) Xen. Hell II 3, 8; etwas abweichend sind die Berichte bei Diod. XIII 106, Plut. Lys. c. 16—17.

86) Xen. *Λακ. πολ.* VII 6. Diod. VII 12, 8. Plut. Agis. c. 5. Lyk. c. 30. Pausanias IX. 32, 6.

87) Xen. *Λακ. πολ.* XIV 3.

88) (Plato) Alkib. 122e—123a.

89) Arist. Pol. II 6, 14. 18. p. 1270b—1271 a. Pausan. IV 5, 4. Thuk. II 21, 2. V 16, 1. Plut. Perikl. 22.

90) Arist. Pol. II 6, 16 p. 1270b.

91) Plato leg. IV p. 706. Xen. Hell. IV 8, 2.

92) Xen. Hell. II 1. 7. Diod. XIII 100.

93) Arist. Polit. II 6, 22 p 1271 a.

94) Xen. *Λακ. πολ.* XIV 2. Polyb. VI 49.

95) Isogr. *περὶ εἰρήνης* § 101 ff.

man an dem beinahe geglückten Versuch des Lysander, sich zum Alleinherrscher aufzuschwingen, das erbliche Königtum durch ein Wahlkönigtum zu ersetzen.[96]) Je mehr Reichtum nach Sparta kam, desto mehr wuchs natürlich auch der Gegensatz von arm und reich. Die Gleichheit des Besitzes an Grund und Boden hatte überhaupt auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden können. Einerseits kam es sehr häufig vor, daß mehrere Söhne zusammen ihren Unterhalt aus dem väterlichen Gute sich verschaffen mußten, das dann nicht ausreichte, ihnen die ökonomischen Voraussetzungen des Vollbürgerrechts zu gewähren, andererseits starben Familien (durch Krieg, Erdbeben u. s. w.) aus, sodaß diese Güter in die Hände von Frauen, sogenannter Erbtöchter, kamen.[98]) Und nachdem nun einmal eine erhebliche Ungleichheit des Grundbesitzes eingetreten[99]) — hier waren mehrere κλῆροι in einer Hand vereinigt, dort war ein κλῆρος in kleinere Parzellen geteilt, die eine Familie nicht mehr ernähren konnten — und auch Gold und Silber in Massen nach Sparta gekommen war, mußte ein Gesetz, nach dem jeder seinen κλῆρος bei Lebzeiten oder testamentarisch verschenken konnte, die Ungleichheit des Besitzes nur noch erhöhen. Das Verbot der Veräußerung ließ sich ja leicht durch eine scheinbare Schenkung oder Vererbung umgehen. Dieses Gesetz hat dann später noch durch den Ephoren Epitadeus eine Ergänzung erfahren, dahin gehend, daß auch bei Vorhandensein eines Sohnes der Vater seinen κλῆρος einem Beliebigen bei Lebzeiten verschenken oder testamentarisch vermachen konnte.[100]) So kam mit der Zeit die Staatsgewalt in die Hände einer reichen Minderheit, während die Mehrzahl verarmte.[101]) Verschwörung

---

[96]) Diodor. XIV 13. Plut. Lys. 24. 25. 31. Arist. Pol. VIII (V) 1, 5 p. 1301 b, 19.

[97]) Durch den Verlust Messeniens wurden die Spartiaten besonders hart betroffen, die dort ihre κλῆροι hatten.

[98]) Aristot. Polit. II 6, 10 p. 1270 a. Plut. Agis 7, 4.

[99]) Arist. Pol. II 6, 10 p. 1270 a u. VIII (V) p. 1307 a.

[100]) s. den Exkurs am Ende der Arbeit!

[101]) vgl. Aristot. Pol. II 6, 11 p. 1270 a, 23. Plut. Agis 5.

nnd Aufruhr waren die Folgen.[102]) Sparta ging jedenfalls unaufhörlich seinem Verfall entgegen. Die lykurgischen Satzungen hatten praktisch jede Geltung verloren, sie wurden von den wenigen Begüterten nur benutzt, um ihren egoistischen Plänen den Schein des Rechtes zu geben[103]); sie bestanden äußerlich zwar fort, aber der ganze innere Zustand stand zu ihnen so in Widerspruch, daß Isokrates hier wohl einmal mit Recht behaupten konnte, die Spartaner beobachteten die Gesetze nicht mehr, die sie von den Vorfahren überkommen hätten, und sie blieben nicht bei den Sitten, die früher bei ihnen in Blüte gewesen seien, sondern sie seien der Meinung, es stände ihnen frei zu tun, was sie wollten.[104]) Der Geist, der jetzt in Sparta herrschte, war eben den lykurgischen Institutionen längst entfremdet. Und daß an der alten Verfassung, der πάτριος πολιτεία, äußerlich festgehalten wurde, daß die alten lykurgischen Satzungen, die für ganz andere Verhältnisse berechnet waren, jetzt nicht modernisiert wurden, weil eben diese Verfassung jede zeitgemäße Fortbildung ausschloß, darin ist ein erhebliches Moment für den Untergang Spartas zu erblicken. Von diesem Sparta konnte auch Xenophon unmöglich die Führung in einem Zukunftskriege erwarten.

Um nun aus dem ganzen Vorhergehenden das Resultat zu ziehen: die Rollen, die Prinz den einzelnen Völkern zuschreibt, können diese unmöglich spielen. Xenophon kann gar nicht die Absicht gehabt haben, hier einen Schlüsselroman zu liefern. Es findet sich dafür in der Kyrupaedie auch nicht der geringste Hinweis, nicht die leiseste Andeutung. Dazu kommt, daß Xenophon nicht geglaubt haben kann, daß die Lakedaimonier in dem „Zukunftskriege” den Oberbefehl hätten übernehmen können. Wollte Xenophon wirklich in der Kyrupaedie einen Schlüsselroman geben, so hätte er das stärker

[102]) vgl. Xen. Hell. III 3, 4–11 (Kinadon). vgl. auch das Kapitel „Die soziale Revolution in Sparta“ bei Pöhlmann, Soziale Frage I^2, S. 438 ff.

[103]) Athen. IV 20. XV 28 (p. 681 c).

[104]) Isokr. περὶ εἰρήνης § 102 f.

betont; der Leser hätte das zwingend merken müssen. Aber es deutet nichts darauf hin! Und man findet auch nirgends, daß Xenophons Zeitgenossen und Landsleute diese angebliche Tendenz der Kyrupaedie auch nur geahnt hätten. Wie aber hätte Xenophon glauben können, daß sein Werk in jenem angeblichen Sinne wirken könnte, wenn es von niemandem in diesem Sinne verstanden werden konnte? Die Alten haben gewiß nicht die Kyrupaedie in dem Prinz'schen Sinne aufgefaßt; Zeugnisse von Zeitgenossen Xenophons fehlen uns leider ganz, aber wenden wir uns an Cicero, der wohl die ganze damalige griechische Literatur, die ihm zugänglich war, gelesen hat, so hören wir ad Qu. fr. I 1,23: Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed ad effigiem iusti imperii. vgl. ferner Tusc. II 26. Dion. Hal. ep. ad Cn. Pomp. 4 p. 777: — — *Κύρου παιδείαν, εἰκόνα βασιλέως ἀγαθοῦ καὶ εὐδαίμονος.* Arist. rhet. p. 525, 32 ff. Diog. Laert. III 24. Ausonius Grat. act. p. 728. Maxim. Planud. Rhet. Gr. p. **444**. (ed. Walz). Niemand von allen diesen deutet die von Prinz vertretene Ansicht auch nur im entferntesten an.

Ich bin auf die Behauptung von Prinz, daß die Völker der Kyrupaedie die Rollen bestimmter anderer Völker spielen sollen, näher eingegangen, da sich dadurch gleichzeitig zeigen ließ, daß Xenophon Persien nicht nach spartanischem Vorbild gezeichnet hat. Für die Widerlegung von Prinz hätte der folgende Nachweis genügt, daß Xenophon nie ein solches panhellenisches Ideal gehabt haben kann.

Ueberhaupt kann von solchen Idealen in der Entwicklung der griechischen Geschichte nur in sehr bedingter Form die Rede sein. Das lag von vornherein in der Natur der *πόλις*. Ganz Griechenland war, begünstigt durch die eigentümliche geographische Gestalt des Landes, in lauter kleine und kleinste Staaten zersplittert, deren jeder, von Natur gegen feindliche Nachbarn geschützt, bestrebt war, seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit bis in den Tod zu verteidigen. Autonomie und Autarkie in politischer wie sozialer Beziehung, das sind die charakteristischen Forderungen jeder *πόλις*, die, selbst durch-

aus eine Einheit, auch eine Einheit der Gesellschaft, ja der Gesinnung verlangt, die infolge ihrer strengen Isolierung ihre Bürger fest aneinanderschließt, ja den ganzen Lebensinhalt ihrer Bürger bildet[105]. Uns interessiert hier vor allem die Forderung der Autonomie, d. h. der völligen Souveränität. Die πόλις litt keinen Herrn über sich, ja nicht einmal neben sich. „Wie die Herren der mykenischen πόλις in ihrem Gebiete nur Dörfer duldeten ohne politische Selbständigkeit, so gibt es neben der neuen πόλις keine zweite auf dem zu ihr gehörigen Territorium[106]. Die Souveränität zerfällt in ἐλευθερία und αὐτονομία, „jene schließt ein Abhängigkeitsverhältnis zu anderen Staaten in Bezug auf äußere Politik aus, diese umfaßt das Recht, ohne fremden Einfluß die Verfassungsform selbst zu bestimmen.“[107]) Es ist klar, daß die πόλις bei dieser Natur die Bildung größerer Staaten nicht dulden konnte. Mit Recht spricht Kaerst[108], von einen „Mangel an staatenbildender Kraft.“ Sparta und Athen, Syrakus und Theben u. a. versuchten zwar, das ganz ausgeprägte Polissystem zu überwinden, aber auch die von diesen Städten ausgehenden Hegemoniegründungen über die anderen Städte derselben Landschaft (Peloponnes, Attika, Sizilien, Böotien u. s. w.) sind noch durchaus Kleinstaaten gewesen, nichts anderes als mehr oder weniger erweiterte πόλεις. Ratzel[109] macht treffend auf die Kleinheit des ganzen Schau-

[105]) Auch Sparta war, wie alle anderen griechischen Städte, eine πόλις mit all ihren Begleiterscheinungen. Ihre Entwicklung wurde aber dadurch stark beeinflußt, daß noch besondere Ordnungen und Institutionen geschaffen werden mußten, wie sie ein Erobervolk, das in dem unterworfenen Lande seine Wohnsitze aufschlägt, haben muß, will es nicht seine Existenz bedroht sehen. So kam zu den der πόλις eigentümlichen Momenten noch etwas anderes hinzu, was nicht zum Wesen der πόλις gehört, was also bewirkte, daß die Spartanerstadt nicht den reinen Typus einer πόλις zeigt. (Kaerst, Hellenist. Zeitalter I S. 10 hält dagegen Sparta für die Ideal-πόλις).

[106]) Bruno Keil, Griech. Staatsaltertümer, in Gercke-Norden Bd. III — 2. S. 305.

[107]) Ebenda S. 306.

[108]) Kaerst, Hellenistisches Zeitalter I S. 17.

[109]) Fr. Ratzel, Politische Geographie München u. Leipzig. 1897. S 363.

platzes und auf den Mißbrauch des Wortes Großstaat für Staaten wie Sparta und Athen aufmerksam. Und gerade die lykurgische Verfassung, die alles von der Kraft der Bürger erwartet und alle anderen Machtmittel gering geschätzt habe, sei von vornherein auf kleine Verhältnisse zugeschnitten. „Sowie der Staat wuchs, mußte sie zu Grunde gehen, wie eine Schale gesprengt werden. War das eine Großmacht, die sich früh auf die peloponnesischen Angelegenheiten zurückzog und selbst die Halbinsel nicht zusammenzufassen wußte?“ Die Grenzfehden unter den einzelnen *πόλεις* waren endlos, fast jede war den benachbarten feindlich. Mußte sie doch fürchten, durch eine von diesen eventuell ihre Autonomie verlieren zu können. Daher suchte sie stets ihre Macht so weit zu erhöhen, daß sie mindestens den benachbarten *πόλεις* gewachsen war: *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.* So ist es leicht erklärlich, warum ein nationaler hellenischer Staat in Griechenland nicht entstehen konnte. Zwar ist nicht zu leugnen, daß machtvolle Einflüsse auf eine politische Einigung von ganz Hellas hindrängten; in dieser Richtung mußten gemeinsames Blut, gemeinsame Sprache, eine fast allen *πόλεις* gemeinsame Kultur, die sich besonders im Gegensatz zu den „Barbaren“ scharf abhob, gemeinsame Religion, die großen gemeinsamen Heiligtümer, gemeinsame Spiele, Festorte und Orakel, ein gemeinsamer religiöser Mittelpunkt wirksam sein. Das waren alles Momente, die z. B. bei den italischen Völkern nicht vorhanden waren. Aber die Natur der *πόλις* mit ihren eigentümlichen Tendenzen erwies sich als stärker als jene Einflüsse; selbst die Religion, ein nicht zu unterschätzendes Kulturelement, bewies keine einigende Kraft. Die einzelnen griechischen *πόλεις* halten fest an ihren egoistisch-partikularistischen Tendenzen; diese allein sind es, die ihre innere und äußere Politik bestimmen. Es sind jedenfalls nie ernsthafte Versuche gemacht worden, die einzelnen *πόλεις* politisch zu einem panhellenischen Staate zu vereinen. Und bei den oben erwähnten Versuchen einiger Städte einer Landschaft, die Hegemonie über die anderen zu erlangen, kommen

auch nicht panhellenische, sondern nur egoistische Momente als Triebfedern in Frage. Zu der Idee eines Gesamtstaates erhob man sich nie. Selbst in plötzlichen und stürmischen Gefahren, wie in den Perserkriegen, vermochte man nicht, die egoistisch-partikularistischen Tendenzen zu überwinden. Nur eine Anzahl von Staaten — die zumeist bedrohten — schlossen sich zusammen. Und selbst während dieses gemeinsamen Zusammengehens dauern die gegenseitigen Reibungen fort und lähmen die Tatkraft der „Verbündeten.“ Stets blieb der Gedanke, daß jeder Teil des Ganzen auch für sich ein Ganzes sei und sein könne, stärker und wirksamer als die Ueberzeugung, daß man unter solchen Umständen nur dann bestehen könne, wenn man, als einen Teil des Ganzen sich betrachtend, sich dem Ganzen vollständig unterordne. Bei der Natur der πόλις mußte die freiwillige Unterwerfung einer πόλις unter eine andere sich als ganz ausgeschlossen erweisen, die Anerkennung einer Hegemonie die größte Erbitterung hervorrufen, ja selbst ein einfaches Bundesverhältnis mußte einer πόλις als drückende Last erscheinen. Dazu kam, daß bei allen Bundesverhältnissen unter Griechen von vornherein die Absicht der Stärkeren auf Uebervorteilung und Herrschaft waltete: denn die πόλις war wenig geeignet, „gegen schwächere Verbündete auch nur diejenige Billigkeit walten zu lassen, die zugleich Klugheit gewesen wäre.“ [110])

[110]) J. Burckhardt. Griech. Kulturgesch. I S. 65. — Ein überaus charakteristisches Beispiel dafür, wie argwöhnisch man über die Autonomie wachte, wie man stets die Autonomie aller πόλεις forderte und heftig betonte, wie außerdem Bündnisse nicht mit der Autonomie vereinbar waren. wie ferner die mächtigen Staaten (hier Sparta) Bündnisse (συμμαχίαι) in Herrschaften (ἀρχαί) zu verwandeln strebten, gibt uns die Rede des Atheners Autokles auf dem Friedenskongresse in Sparta (i. J. 371) bei Xenophon Hell. VI 3, 7 ff.: ὑμεῖς δὲ ἀεὶ μὲν φατε αὐτονόμους τὰς πόλεις χρὴ εἶναι, αὐτοὶ δ᾽ ἐστὲ μάλιστα ἐμποδὼν τῇ αὐτονομίᾳ. συντίθεσθε μὲν γὰρ πρὸς τὰς συμμαχίδας πόλεις τοῦτο πρῶτον, ἀκολουθεῖν ὅποι ἂν ὑμεῖς ἡγῆσθε. καίτοι τί τοῦτο αὐτονομίᾳ προσήκει; ποιεῖσθε δὲ πολεμίους οὐκ ἀνακοινούμενοι τοῖς συμμάχοις.

Wenn auch das *πόλις*-Ideal im Laufe der Zeit als empirisch undurchführbar sich erwies, besonders z. B. die wirtschaftliche *αὐτάρκεια* nicht aufrecht erhalten werden konnte, suchte man doch an den oben gekennzeichneten Eigenarten und Wesensforderungen der *πόλις* festzuhalten, unter gänzlich veränderten Lebensbedingungen, zu Zeiten, wo diese unmöglich mehr durchgeführt werden konnten. Das führte unweigerlich zum Verfall. Bei den ununterbrochenen Kämpfen der griechischen *πόλεις* untereinander, bei den unhaltbaren politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen hatten die einzelnen *πόλεις* so viel mit sich selbst zu tun, außerdem ihre Kräfte so verbraucht, daß keinem Einsichtigen im Ernste der Gedanke an einen gemeinsamen Perserkrieg kommen konnte.[111])

Prinz[112]) ist natürlich, um seine Hypothese zu stützen, der Ansicht, die Griechen wären trotz ihrer ständigen Fehden untereinander doch stets einig gewesen, wenn es sich um Griechenland als Ganzes handelte. Ihrem Panhellenismus entsprechend hätten sie — gerade zu Xenophons Zeit — die Perser aufs erbittertste gehaßt.

Ich meine, wer den Gang der griechischen Geschichte unbefangen überschaut, wird nicht behaupten können, daß die Griechen je Verständnis für gemeingriechische Aufgaben gehabt hätten. Ich habe schon betont, daß selbst in den Perserkriegen

---

καὶ ἐπὶ τούτους ἡγεῖσθε· ὥστε πολλάκις ἐπὶ τοὺς εὐμενεστάτους ἀναγκάζονται στρατεύειν οἱ λεγόμενοι αὐτόνομοι εἶναι. ἔτι δὲ τὸ πάντων ἐναντιώτατον αὐτονομίᾳ, καθίστατε ἔνθα μὲν δεκαρχίας, ἔνθα δὲ τριακονταρχίας· καὶ τούτων τῶν ἀρχόντων ἐπιμελεῖσθε οὐχ ὅπως νομίμως ἄρχωσιν, ἀλλ' ὅπως δύνωνται βίᾳ κατέχειν τὰς πόλεις. καὶ ὅτε μὲν βασιλεὺς προσέταττεν αὐτονόμους τὰς πόλεις εἶναι, μάλα γιγνώσκοντες ἐφαίνεσθε ὅτι εἰ μὴ ἐάσοιεν οἱ Θηβαῖοι ἑκάστην τῶν πόλεων ἄρχειν τε ἑαυτῆς καὶ οἷς ἂν βούληται νόμοις χρῆσθαι, οὐ ποιήσουσι κατὰ τὰ βασιλέως γράμματα· ἐπεὶ δὲ παρελάβετε τὴν Καδμείαν, οὐδ' αὐτοῖς Θηβαίοις ἐπετρέπετε **αὐτονόμους** *εἶναι.*

[111]) Ueber Agesilaos und Isokrates und ihre Politik habe ich weiter unten gehandelt (s. S. 55 ff.)

[112]) Prinz, Diss. S. 22 ff.

nur wenige Staaten sich zusammenschlossen. Sobald die unmittelbare Gefahr vorüber war, gingen die losen Bünde wieder auseinander, und die alten Fehden von Griechen gegen Griechen begannen von neuem. Es wäre ein Leichtes, die historischen Belege dafür zusammenzustellen, ganz abgesehen davon, daß selbst in den Zeiten, wo Hellas von Persien bedroht wurde, viele, wenn nicht die meisten Völker sich teils neutral verhielten und dem Perserkönige die geforderten Zeichen der Unterwerfung sandten,[113] teils sich sogar offen auf die Seite der Perser schlugen und Schulter an Schulter mit ihnen gegen ihre hellenischen Brüder fochten.[114] Ein großes Sündenregister ließe sich hier für viele griechische Staaten aufstellen. Besonders egoistisch benahmen sich die Thebaner. Für sie war lediglich das eigene Interesse maßgebend. Die Freiheit von Gesamtgriechenland und der Nationalkrieg gegen Persien war ihnen wie so vielen anderen griechischen Staaten vollständig gleichgültig, wenn sie nur durch Unterwerfung und Bündnis mit den Persern eine Machterweiterung gegenüber anderen πόλεις zu erhoffen hatten. Und die partikularistischen Tendenzen traten, wo die Gefahr vorüber war, nur um so heftiger hervor. Wenn v. Wilamowitz[115] als das Wesentliche der griechischen Geschichte, speziell der athenischen Politik bezeichnet, „daß die Athener nach den Siegen über Asien, die sie erfochten, zielbewußt und opfermutig danach gestrebt haben, ihrer Nation die Einheit zu erkämpfen; daß das Reich, das sie gründeten, die einzige politische Schöpfung der Griechen ist, die auch des heutigen Staatsmannes Teilnahme verdient“, und wenn er fortfährt: „Für die Einheit und Ehre der Nation sind sie in den peloponnesischen Krieg gezogen — und sind

[113]) vgl. Herod. VI 48. 100. VII 138. 140 ff. 151 ff. u. a.

[114]) vgl. Herod. VII 6. 233 ff. u. a.

[115]) Basileia. Rede gehalten zur Feier des 25 jährigen Regierungsjubiläums S. M. des Kaisers u. Königs am 5. I 1886 in Göttingen. Jetzt in: Reden und Vorträge. Berlin. 1918. S. 70 ff. Die zitierte Stelle S. 74.

unterlegen. Mit dem Sturze des attischen Reiches ist es um den nationalen Staat geschehen, geschehen für immer. Das ist die große Tragödie der attischen Geschichte", — so ist das ein Panegyrikos auf das athenische Volk, der wohl aus der Stimmung geboren ist, wie man sie bei Festreden zu Regierungsjubiläen zu haben pflegt. Unter anderen haben Ed. Meyer[118]) und Kaerst[119]) zur Evidenz dargelegt, daß Athens Politik nicht durch panhellenische Ideen, sondern durch das eigene Interesse bestimmt wurde. Zwar wurden häufig in der Folgezeit panhellenische Forderungen von Athen wie von Sparta geltend gemacht, aber nur, um bestimmte andere egoistische Zwecke zu erreichen. Ja, Athen zog sogar noch einige Male gegen Persien zu Felde, aber es waren nicht panhellenische Motive, die es dazu trieb. Eine Reihe von Bundesgenossen, darunter das mächtige Samos, hatte sich gegen Athen empört, Sparta begann zu erstarken; da mochte mit Recht den Athenern der Gedanke kommen, daß ein Zug gegen Persien seine Bundesherrschaft rechtfertigen und von neuem stärken werde. Und die Erfolge (466 und 449) sollten ihnen recht geben. Das sind die letzten Perserkämpfe; fortan nehmen die Kämpfe der Hellenen untereinander sie so in Anspruch, daß sie gar keine Zeit und Kraft haben, in außergriechische Verhältnisse einzugreifen. Gleichzeitig änderte sich ihre Stellung zum Perserkönige. Jedesmal der Staat, der zu unterliegen drohte, wendete sich an den Großkönig um Hilfe. Und dieser unterstützte gern den schwächeren Staat, da es in seinem Interesse lag, daß keine Großmacht in Griechenland entstand. Das war aber überhaupt bei der Natur der πόλις, ihrer Politik und den beständigen Kämpfen untereinander unmöglich. Ich kann es mir wohl versagen, diese ununterbrochenen Bruderkriege im einzelnen aufzuzählen. Schlagwörter, wie: Tanagra, Oinophyta, Koroneia, Peloponnesischer Krieg, besagen genug; sie

---

118) Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums III § 277 ff. IV § 407 ff.
119) Kaerst-Hellenistisches Zeitalter I S. 24 ff

zeigen, daß von Nationalgefühl und panhellenischen Tendenzen nicht die Rede sein kann. Zwar spricht man bisweilen davon, aber man meint es nicht ehrlich damit, sondern sucht sich dadurch nur eigene Vorteile zu verschaffen. So steht es z. B. mit dem perikleischen Plan eines nach Athen zu berufenden Nationalkongresses. Wir lesen bei Plutarch[120]: *ἀρχομένων δὲ Λακεδαιμονίων ἄχθεσθαι τῇ αὐξήσει τῶν Ἀθηναίων, . . ὁ Περικλῆς . . γράφει ψήφισμα, πάντας Ἕλληνας τοὺς ὁπήποτε κατοικοῦντας Εὐρώπης ἢ τῆς Ἀσίας παρακαλεῖν, καὶ μικρὰν πόλιν καὶ μεγάλην, εἰς σύλλογον πέμπειν Ἀθήναζε τοὺς βουλευσομένους περὶ τῶν Ἑλληνικῶν ἱερῶν, ἃ κατέπρησαν οἱ βάρβαροι, καὶ τῶν θυσιῶν, ἃς ὀφείλουσιν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος εὐξάμενοι τοῖς θεοῖς ὅτε πρὸς τοὺς βαρβάρους ἐμάχοντο, καὶ τῆς θαλάττης, ὅπως πλέωσι πάντες ἀδεῶς καὶ τὴν εἰρήνην ἄγωσιν.* Mit Recht sagt dazu Pöhlmann[121]: „Das Projekt ist nicht ein im höchsten Sinne panhellenisches; es wendet sich nur an die Staaten des hellenischen Festlandes und die Städte des attischen Reiches, auch ist aus seinem Inhalt kein Argument für die Ansicht zu entnehmen, daß Perikles im letzten Grunde die Verwirklichung der panhellenischen Einheit, d. h. die Begründung eines ganz Hellas umfassenden Staatenbundes unter der Führung Athens, im Auge gehabt habe, wie man es neuerdings als das treibende Motiv der ganzen inneren und äußeren Politik des Perikles hingestellt hat". Der Kongreß blieb außerdem ein frommer Wunsch, er unterblieb auf einen Wink von Sparta hin, dem sich die peloponnesischen Staaten anschlossen. *ἐπράχθη δὲ οὐδέν,* fährt daher Plutarch fort, *οὐδὲ συνῆλθον αἱ πόλεις Λακεδαιμονίων ὑπεναντιωθέντων, ὡς λέγεται, καὶ τὸ πρῶτον ἐν Πελοποννήσῳ τῆς πείρας ἐλεγχθείσης.* Sparta anderer-

---

[120]) Per. c. 17.

[121]) Grundriß S. 135. Köhler (Histor. Zeitschr. N. F. Bd. 4. S. 297) bemerkt mit Recht, daß wir überhaupt nicht wissen, ob der „panhellenische Gedanke" im Geiste des Perikles eine bestimmte Gestalt gewonnen hat.

seits suchte ebenfalls aus dem nationalen Gedanken Kapital zu schlagen. Es verlangte von Athen die Freigabe seiner Untertanen, die Aufhebung des Seebundes. Das war natürlich von Sparta, das stets egoistische Politik trieb, nicht ehrlich gemeint, es sollte nur Stimmung gegen Athen machen und zum Anschluß an Sparta in dem kommenden Kriege gegen Athen locken.[132]) „Sparta ist als Befreier von Hellas in den peloponnesischen Krieg doch nur getreten, weil das Gleichgewicht der Mächte gestört und seine Herrschaft im Peloponnes gefährdet war — aus nationalem Interesse für die von Athen bedrückten Bundesgenossen hätte es keinen Bürger und keinen Obelos geopfert, das hat es mehr als einmal deutlich bewiesen."[123]) Sparta dachte nach glücklich beendetem Kriege auch nicht einen Augenblick daran, die verheißene Autonomie im Ernste durchzuführen. Es suchte vielmehr die Bundesgenossen ebenso zu Untertanen zu machen, wie es vorher Athen versucht hatte. Hatten die Athener in den Bundesstaaten zwangsweise die Demokratie eingerichtet, so wurde diese jetzt überall gestürzt und Oligarchien traten an ihre Stelle. Zum „Schutze" dieser Oligarchien wurden fast überallhin militärische Besatzungen und Harmosten gelegt, die freiwilligen Beiträge, alias Tribute wurden in demselben Umfange beibehalten wie sie Athen eingerichtet hatte, die Siegesbeute behielt Sparta für sich allein; so mußten die „Bundesgenossen" bald merken, daß sie eigentlich nur den Herrn gewechselt hatten, ja daß ihre Lage jetzt noch schlechter war; denn der Handel des seegewaltigen Athen lag jetzt brach, und Piraten beherrschten die Meere. Wenn Ed. Meyer[124]) sagt: „Sparta mußte seine Anhänger schützen und seine Suprematie aufrecht erhalten und konnte, wenn es geordnete Zustände schaffen wollte und das Ergebnis der Zertrümmerung des attischen Reiches nicht ein wüstes Chaos werden sollte, die Städte nicht sich

---

[122]) vgl. Thuk. II 8.
[123]) v. Stern, Rezension S. 342.
[124]) Gesch. d. Altertums V § 743.

selbst überlassen", so mag das bis zu einem gewissen Grade richtig sein; wenngleich ich bezweifle, daß Sparta solche leitenden Gesichtspunkte hatte und nicht vielmehr lediglich das Herrschbedürfnis alle seine Handlungen diktierte. Wollte Sparta den Bundesgenossen ihr Ideal autonomer politischer Entwicklung, das mit einem Untertanenverhältnis unvereinbar war, nicht gewähren, so hätte es wenigstens Institutionen schaffen müssen, die für alle Bundesmitglieder zugleich auch den inneren Bedürfnissen hellenischen staatlichen Lebens entsprachen, oder dieses mußte unter dem Einflusse nationaler Aufgaben zu Formen von umfassenderer Wirksamkeit weiter gebildet werden. Statt dessen ging Sparta überall mit brutaler Gewalt vor; unter den Demokraten der einzelnen *πόλεις* wurden schreckliche Blutgerichte abgehalten, sodaß bald die Stimmung gegen Sparta umschlug.[125] So trieb Sparta, wie stets, reine Interessenpolitik. Außerdem war seine Stellung zum Perserkönige — wie die der anderen Griechen — durchaus nicht feindlich.[126] Im peloponnesischen Kriege bemühen sich Sparta wie Athen um Persiens Gunst[127]. Sparta schließt Verträge mit Persien ab, die dem Großkönige offiziell das griechische Kleinasien zuerkennen, dafür erhält es die nötigen Subsidien, um den Krieg gegen Athen energischer fortsetzen zu können.[128] Alkibiades buhlt in Athens Interesse — und in dem seinen — um Tissaphernes' Gunst.[129] Von beiden Parteien werden Gesandtschaften an die entscheidende Instanz, an den Hof

---

[125]) vgl. Xen. Hell. III 5, 11 ff. vgl. auch Isokr. *περὶ εἰρήνης* § 95 ff, der, wenn man von einigen rhetorischen Uebertreibungen absieht, hier doch im allgemeinen recht hat.

[126]) Thuk. I 137 f. 128 ff.

[127]) Thuk. II 67. IV 50. VIII 5. Herod. VII 137. Aristoph. Acharn. 61 ff. Andok. *περὶ εἰρήνης* 29.

[128]) Thuk. VIII 18. 36 f.

[129]) Thuk. VIII 47 ff.

nach Susa, geschickt, um das persische Gold für sich zu sichern.[130])

Ich glaubte auf die Stellung der Griechen zum Panhellenismus und zu der Frage eines Krieges gegen Persien näher eingehen zu müssen, zumal wir uns jetzt der Zeit und der Umwelt nähern, in der Xenophon lebte und die für ihn maßgebend sein konnte. Ich weiß wohl, daß es für Xenophons politisches Ideal nicht in Betracht kommt, ob es einmal panhellenische Perioden in Griechenland gegeben hat oder nicht, ich weiß, daß er panhellenische Pläne haben könnte, auch wenn solche Perioden nie vorhanden gewesen waren, daß er Partikularist sein könnte, auch wenn es solche gegeben hat. Aber von der Beantwortung der Frage aus, ob Xenophons Zeit selbst eine solche panhellenische Periode war oder nicht, könnte man doch wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf Xenophons eigene Stellung zu panhellenischen Gedanken schließen, mit einer Wahrscheinlichkeit, die aber durch Nachprüfen der betreffenden Stellen seiner Werke und durch Erwägungen hinsichtlich seines Lebensganges, seines Charakters u. s. w. zur Gewißheit werden könnte. Es wäre also zunächst zu untersuchen: war Xenophons Zeit eine panhellenische? Und da muß diese Untersuchung wohl an zwei Männer anknüpfen, die allein für die Frage nach panhellenischen Gedanken jener Zeit in Betracht kommen könnten, an Agesilaos und an Isokrates.[131])

Zunächst: war Agesilaos Panhellenist, und haben wir in der spartanischen Politik jener Zeit eine panhellenische Periode anzunehmen? Ed. Meyer bejaht die Frage; er sagt[132]), seit

---

130) Xen. Hell. I 4, 1 ff. vgl. auch I 5, 1 ff. II 1, 10 ff.

131) Denn die früher oft vertretene Annahme von der panhellenischen Politik des Epaminondas (vgl. z. B. Curtius, Griech. Geschichte und viele andere) darf heute wohl, nach der eingehenden Widerlegung in E. v. Sterns Geschichte der spart. und theban. Hegemonie, als abgetan gelten.

132) Geschichte des Altertums V § 837.

Sparta seine Feinde mit starker Hand niedergeworfen habe und sein Anspruch, allein die Geschicke von Hellas zu leiten, gern oder ungern, von aller Welt anerkannt gewesen sei, habe es „mit der egoistischen Interessenpolitik gebrochen und sich zu dem nationalen Gedanken bekannt.“ Dieser nationale Gedanke sei der Grund, der Sparta den Entschluß zum Kriege habe fassen lassen. Dem Hilferuf, der aus Asien erscholl, habe es sich nicht entziehen zu können geglaubt, jetzt, wo „die Gelegenheit gegeben war, Sparta von dem Makel zu befreien, der durch das Bündnis mit Persien an seiner Politik haftete.“ Ich sehe nachträglich, daß v. Stern diese Ansicht Ed. Meyers in der ausführlichen Rezension seines Werkes zurückgewiesen hat, wie er schon vorher in seiner Geschichte der spartanischen und thebanischen Hegemonie mit der Annahme einer wirklich nationalen Politik Spartas Persien gegenüber gebrochen hatte.

Da nun Xenophon mit Agesilaos persönlich befreundet war und ihn auf seinen asiatischen Zügen begleitete, so möchte ich doch etwas näher auf die bezeichnete Frage eingehen, da Xenophon ja von Agesilaos leicht beeinflußt sein könnte.

Nachholen möchte ich noch, daß Prinz natürlich die Meyersche Ansicht vertritt, ja er stellt sogar plötzlich die These auf[133]): „Xenophon in Cyrupaedia conscribenda id animo sibi finxisse mihi videtur, qua ratione Agesilaus Persas devincere potuerit.“ Nun trägt eigentlich die Annahme eines doppelten Zweckes schon den Grund ihrer Unhaltbarkeit in sich selbst. Es ließe sich die neue These von Prinz höchstens noch so rechtfertigen, daß man sagt: Xenophon habe, indem er beschreiben wollte, wie die Dinge abgelaufen wären, wenn Agesilaos nicht aus Asien abberufen wäre, damit gleichzeitig den Griechen darlegen wollen, wie auch in Zukunft der Krieg mit den Persern geführt werden müsse. Und so scheint es Prinz in der Tat gemeint zu haben, denn auch Ed. Schwartz,

---

133) Prinz, Diss. S. 24.

dem Prinz offenbar folgt, sagt ähnlich[134]): „Sein Kyros mit seinen persischen Hopliten ist unverkennbar Agesilaos mit seinen Spartanern und die Eroberung Asiens durch Kyros ist, wie schon gesagt, ein schönes Idealbild, mit dem sich Xenophon darüber tröstet, daß Agesilaos sein Lebenswerk nicht hat vollenden können. Der Kyros ... ist der Spartanerkönig, der nach Xenophons Anschauung dazu berufen war, das persische Weltreich zu erobern. Wer Xenophon kennt, der weiß wohl, daß es ihm nicht auf Kyros und seine Perser, die einst die Assyrier besiegten, ankommt, sondern daß er eigentlich ein Zukunftsbild zeigt, den glücklichen Nationalkrieg der durch spartanische Zucht und spartanischen Gehorsam geeinigten und gebesserten Hellenen gegen den Großkönig." H. Henkel[135]) will auch dem Agesilaos die Führerrolle in dem Kriege gegen Asien in der Kyrupaedie zugedacht wissen, er verbindet aber die beiden Ansichten (Zukunftskrieg und Agesilaos' Kampf gegen Persien) in anderer Weise, und zwar in einer Weise, die wegen der späteren Abfassungszeit der Kyrupaedie (auf jeden Fall nicht vor dem Agesilaosfeldzuge 396/5) nicht zu rechtfertigen ist. Panhellenische Ziele legt übrigens auch Mahaffy dem Agesilaos unter: The campaigns of the Spartan king Agesilaos in the Asia Minor, where he was attended, and no doubt advised, by Xenophon, pointed to a large invasion of the East; and had he not been recalled by the miserable dissensions and quarrels of Greece, the conquest, partial if not total, of the Persian empire was in near prospect." [136]) Sollte aber Agesilaos in der Tat panhellenische Tendenzen verfolgt haben? Wir haben oben eingehend dar-

---

[134]) Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman. Berlin. 1896. S. 56.

[135]) Henkel, Progr. 1866. S. 10 f.

[136]) J. P. Mahaffy, The progress of Hellenism in Alexanders Empire. Chicago. 1905. S. 15.

gelegt, daß gerade Sparta nie das Wohl Gesamtgriechenlands im Auge gehabt hat, daß es vielmehr stets streng und rücksichtslos die engherzigste, egoistischste, rein spartanische Politik getrieben hat. Und sollte gerade Agesilaos, der typische Vertreter spartanischen Wesens, der echteste Spartaner, im Gegensatz zu der partikularistischen Politik seiner Vaterstadt gestanden haben? Ich glaube das nicht. Ueberaus charakteristisch für sein Wesen und seine Politik sind seine Worte bei der Beratung über die Bestrafung des Phoibidas, der die Kadmeia Thebens besetzt hatte: „*Ἀγησίλαος ἔλεγεν, ὅτι εἰ μὲν βλαβερὰ τῇ Λακεδαίμονι πεπραχὼς εἴη, δίκαιος εἴη ζημιοῦσθαι, εἰ δὲ ἀγαθά, ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον ἐξεῖναι τὰ τοιαῦτα αὐτοσχεδιάζειν.*[137])

„Treffender und boshafter hätte der ärgste Feind ihn und die spartanische Räuberpolitik garnicht charakterisieren können,“[138]) gibt auch Ed. Schwartz zu, der die Eroberung Persiens als Lebensziel des Agesilaos hinstellt. Es ist wohl kein Zweifel, daß diese von Xenophon überlieferten Worte wirklich von Agesilaos gefallen sind, denn Xenophon, der Freund des Agesilaos, hat ja wohl keinen Grund gehabt, diesen in den Augen der Griechen herabzusetzen. Und wie stand es mit der spartanischen Politik jener Zeit, mit dem asiatischen Feldzuge selbst? Begonnen hatten ihn die Spartaner bereits im Frühjahr 398, erst unter Thibron, dann unter Derkyllidas. Der Kriegsentschluß Spartas war aber nicht durch nationale, panhellenische Interessen hervorgerufen; solche lagen der konsequenten spartanischen Politik vollkommen fern. Wie die Dinge damals lagen, hatten die Spartaner alle Aussicht, mit geringen Opfern Großes zu erreichen. „Spartas Verhältnis zu Persien war durch die Unterstützung von Kyros' Erhebung, auf deren Erfolg Sparta gerechnet hatte, brüchig geworden; ein energisches Eingreifen der persischen Macht in die Verhältnisse der Griechenstädte auf dem asiatischen Festland

---

137) Xen. Hell. V 2, 32.

138) Ed. Schwartz, Quellenuntersuchungen zur griechischen Geschichte. Rhein. Mus. 44. (1889) S. 171.

stand sicher bevor; und da diese Städte Küstenstädte waren, so mußten nach ihrer Knechtung Komplikationen auf dem ägischen Meere erwartet werden — denn zwischen der Küste und diesen Inseln gab es eben keine Grenze. Wollte aber Sparta seine Vorherrschaft behaupten und sichern, so mußte es die günstige Gelegenheit ergreifen. Die Griechenstädte riefen um Hilfe — ihrer Unterstützung war man gewiß; das Söldnerheer, das eben noch aller Welt bewiesen hatte, daß die Hellenen zu Lande auch der größten persischen Uebermacht gewachsen waren, stand zur Verfügung; Sparta beherrschte die See und Aegypten behauptetete sich noch unabhängig. Die Gefahr dieses Krieges erschien gering, der Gewinn groß. Die wohlverstandene Interessenpolitik Spartas war auch hier der einzig Ausschlag gebende Faktor beim Kriegsentschlusse“, so lauten die überzeugenden Ausführungen v. Stern's bei der Besprechung des Meyerschen Geschichtswerkes.[139]) Für den Feldzug des Agesilaos selbst möchte ich hinzufügen, daß Lysander es war, der zum Kriege drängte und der unter dem formellen Oberbefehl des Agesilaos selber die Machtstellung wiedererlangen wollte, die er einst besessen hatte. Xenophon sagt[140]): Lysander habe den Agesilaos überredet, nach Asien ins Feld zu ziehen. Er habe dabei gedacht, auch selbst mit auszuziehen und die früher von ihm in den kleinasiatischen Städten errichteten Regierungskollegien der Zehnmänner mit Hilfe des Agesilaos wiederherzustellen; diese seien nämlich von den Ephoren, die die alten Verfassungen wieder eingeführt hätten, abgesetzt gewesen. — Lysander war es also demnach, der zum Kriege drängte; und da die bisherigen Feldherrn Thibron und Derkyllidas den Krieg nicht nachdrücklich geführt und sich oft mit dem wortbrüchigen Tissaphernes in Verhandlungen und Waffenstillstände eingelassen hatten, wollte er selbst, von Ehrgeiz getrieben, jene Machtfülle wiedererlangen, die er einst zu der Zeit, als Athen

---

[139]) v. Stern, Rezension S. 342 f.

[140]) Hell. III 4, 2.

sich Sparta ergeben mußte, besessen hatte. Agesilaos sollte nur formell den Oberbefehl führen, er selbst wollte die Dinge leiten und Ruhm und Ehren für sich nehmen. Das zeigt sein ganzes Verhalten. Xenophon berichtet uns[141]): „Während sich Agesilaos in untätiger Ruhe in Ephesos aufhielt, waren die politischen Verhältnisse der griechischen Küstenstädte ganz in der Schwebe; weder bestand eine Demokratie wie zur Zeit der athenischen Herrschaft, noch ein Regiment von Zehnmännern wie zur Zeit, als Lysander die Macht hatte. Da nun alle den Lysander kannten, so pflegten sie sich an ihn zu wenden mit der Bitte, ihre Wünsche bei Agesilaos durchzusetzen. So kam es, daß jener stets von einer huldigenden Menge umringt war, und es hatte fast den Anschein, als ob Agesilaos ein Privatmann und Lysander der König wäre. Das verdroß den Agesilaos im stillen, wie die Folgezeit lehrte. Die Dreißig machten kein Hehl aus ihrem Mißmut und stellten dem Agesilaos vor, wie ungesetzlich sich Lysander benähme, indem er sich über den König erhöbe. Sobald daher Lysander dem Agesilaos jemanden empfahl, ließ dieser allen, die er von jenem protegiert glaubte, eine abschlägige Antwort zuteil werden“. So hatte sich Lysander geirrt, wenn er in Agesilaos ein willenloses Werkzeug seiner Pläne sah; denn auch Agesilaos war ehrgeizig wie Lysander, und überhaupt waren beide an Charakter und Zielen zu gleichartig, als daß sie hätten friedlich miteinander auskommen können. Bei alledem müssen wir beachten, daß Xenophon selbst es ist, der uns diese Tatsachen mitteilt, der uns auch berichtet, wie Agesilaos' Erfolge in Asien nicht den spartanischen Hoffnungen entsprachen. Hätte man, d. h. speziell Xenophon, in ihm den geeigneten Führer in einem panhellenischen Zukunftskriege — nehmen wir einmal an, daß überhaupt jemand an einen solchen dachte — sehen können? Ed. Schwartz selbst sagt[142]): „Agesilaos brachte nichts fertig, als daß er die persönlichen Schöpfungen Lysanders

---

[141]) Xen. Hell. III 4, 7 f.

[142]) Quellenuntersuchungen zur griechischen Geschichte. Rhein Mus. 44 (1889), S 171.

zerstörte und die blühenden Gefilde Kleinasiens verwüstete." Dies Urteil ist hart, entspricht aber den Tatsachen. Agesilaos verfiel bald auf dieselbe Art der Kriegsführung, die seine Vorgänger — ebenfalls ohne besondere Erfolge — angewandt hatten. Er läßt sich auf einen Waffenstillstand ein, den Tissaphernes wieder zu seinen Gunsten ausbeutet[143]), er unternimmt ziellose Raubzüge, und anstatt sich dem Heere des Tissaphernes in Karien, wo dieser regierte, entgegenzustellen und dort eine Schlacht zu liefern — wo noch dazu das Gelände für ihn günstig war, weil es keine Kavalleriebewegungen zuließ — plündert er das von Verteidigern entblößte Phrygien.[144])

In der Nähe von Daskyleion trifft er auf die feindliche Reiterei, die an Zahl der seinigen ungefähr gleich ist. In dem sich nun entspinnenden Reitergefecht werden die Griechen geschlagen. Nur durch das Eingreifen der nun heranrückenden Hauptmacht, der Hopliten, werden die hellenischen Reiter gerettet, von den feindlichen bedeckte einer (!) die Walstatt.[145]) Agesilaos zieht sich nach Ephesos zurück, indem er ungünstige Opfer vorschützt und läßt dort Winterquartiere beziehen.[146]) Im Frühling des nächsten Jahres (395) wendet er sich wiederum nicht gegen Tissaphernes nach Karien, sondern macht, weit und breit das Land verwüstend, Einfälle, diesmal in das Gebiet von Sardes. Dort stoßen sie auf feindliche Kavallerie, die Vorhut des Heeres des Tissaphernes. Die nun folgenden Ereignisse werden von Xenophon[147]), Diodor[148]) und dem unbekannten Autor des neuen Papyrus (Hellenika Oxyrhynchia. Nr. 842 Pap. Oxyrh. V (1908) 110 ff.) verschieden erzählt, doch scheint die Schlacht für Agesilaos günstig gewesen zu sein. Von entscheidender Bedeutung war sie jedoch nicht,

---

[143]) Xen. Hell. III 4, 5—6.

[144]) Xen. Hell. IV 4, 12.

[145]) Xen. Hell. IV 4, 13 f.

[146]) Xen. Hell. III 4, 15. vgl. hierzu und auch zum Vorhergehenden: Diodor. XIV 79. Xen. Ages. I 16. 23. Plut. Ages. IX 2 f.

[147]) Hell. III 4, 21 ff. Ages. I 33. XI 1 ff.

[148]) XIV 80, 1—5.

Agesilaos vermag nicht Sardes anzugreifen, sondern kehrt wieder nach Ephesos zurück. Mit dem vom Großkönige an die Stelle des Tissaphernes, der des Verrats beschuldigt war, gesetzten Tithraustes[149]) läßt sich Agesilaos wieder in Verhandlungen ein, er versteht sich dazu — ein siegreicher Feldherr hätte das nicht getan — das Heer aus dessen Satrapie zu entfernen, wenn dieser für die Zeit des Marsches bis in das Gebiet des Pharnabazos, des Feindes des Tithraustes, dem Heere den Unterhalt liefere, und nimmt von diesem 10 Talente an.[150])

Das war alles, was Agesilaos in Asien leistete. Außer einer einzigen Schlacht, die — obwohl für ihn günstig — ohne Bedeutung blieb, weil er sie nicht ausnutzte oder ausnutzen konnte, nur planlose, mehr oder minder erfolgreiche Streif- und Raubzüge. Selbst Xenophon kann nicht mehr von ihm berichten, wie kann er da die Eroberung Asiens von ihm erwartet haben! Dagegen gab es noch andere Versionen, aus denen auch Plutarch[151]) schöpfte, die die Erfolge des Agesilaos in Kleinasien noch geringer anschlugen: Agesilaos und sein Heer hätten eigentlich nichts Rühmliches ausgeführt, und bei ihrem Rückzuge nach Griechenland hätten die persischen Steuereinnehmer sofort wieder ihre Tätigkeit in den hellenischen Städten Kleinasiens begonnen.

Und wie hatten sich die anderen griechischen Staaten zu diesem Kriege gestellt? Ich hatte oben schon bemerkt, daß man öfter, um gewisse egoistische Ziele zu erreichen,

---

[149]) Xen. Hell. III 4,25 ff.

[150]) Die Agesilaos-Feldzüge sind von H. Lins in der (von v. Stern beeinflußten) Dissertation „Kritische Betrachtungen der Feldzüge des Agesilaos in Kleinasien“ (Halle a. S. 1914) behandelt. Für die oben erwähnte größere Schlacht kommt er mit guten Gründen zu dem Ergebnis, daß die Schilderung des Xenophon völlig einwandfrei, die des Diodor und des Autors des neuen Papyrus dagegen kritisch unhaltbar ist. — Im übrigen glaube ich, daß die Erfolglosigkeit der Agesilaosfeldzüge und die Betonung des Fehlens panhellenischer Gedanken schärfer gefaßt werden müssen, als Lins dies getan hat.

[151]) Kimon c. 19.

an den nationalen Gedanken appellierte. Spartas Programm war: unbedingte Hegemonie über ganz Griechenland. „Ließ es sich mal mit dem Mäntelchen des nationalen Gedankens verbrämen, um so besser; wenn nicht, so hat Sparta nicht Anstand genommen — das zeigt die Hegemonie nach dem Königsfrieden —, sein Programm mit Hilfe und unter der Aegide des Erbfeindes durchzuführen.“ [152]) So war es auch hier: Als noch zur Zeit, da Derkyllidas den Oberbefehl in Asien führte, ein Syrakusaner, der in Phönikien Handelsgeschäfte halber gewesen war, zufällig als erster nach Lakedaimon die Kunde von großen Rüstungen der persischen Marine brachte, da berief man, im Gefühl der Unfähigkeit, allen größeren persischen Unternehmungen entgegentreten zu können, Abgeordnete aus den griechischen πόλεις. Jetzt, wo es den Lakedaimoniern schlimm zu gehen drohte, versuchten sie ihren Krieg als einen nationalen, panhellenischen hinzustellen.[153]) In dieselbe Richtung fällt auch das geplante Agamemnons-Opfer des Agesilaos in Aulis, von dem man natürlich nicht auf eine panhellenische Periode im Leben des Spartanerkönigs schließen kann.[154]) Es war leere Pose des zum ersten Mal an der Spitze eines Heeres ausrückenden Königs, der sein Unternehmen möglichst glänzend in Szene setzen wollte. Curtius[155]) vermutet, daß Lysander, der noch die eigentlich maßgebende Persönlichkeit im Heere gewesen sei, diese abgeschmackte Komödie gefördert habe und zwar, um den Spartanerkönig und mit ihm das Königtum lächerlich zu machen. — Daß von seiten Spartas der Appell an den nationalen Gedanken ein Köder war, mit dem es nur seine eigenen Interessen durchsetzen wollte, darüber war kein hellenischer Staat im Zweifel. Bezeichnend ist, daß die Thebaner eine Reiterschwadron nach Aulis sandten, die Feier

---

[152]) v. Stern, Rezension S. 342.

[153]) Xen. Hell. III 4, 1 ff. Plut. Lys. 23. Ages. 6.

[154]) vgl. v. Stern, Geschichte der spart. u. theb. Hegemonie. S. 20.

[155]) Griechische Geschichte III^{6}, S. 154.

unterbrachen und für alle Zeit solche Opfer verboten.[156]) Auch die anderen Staaten trauten gerade Sparta keine panhellenische Politik zu, kein Staat sandte Unterstützung (mit Ausnahme der Peloponnesier, die ja dazu verpflichtet waren). Im Gegenteil! Die griechischen Mittelstaaten, an ihrer Spitze Böotien, der bedeutendste unter ihnen, hatten mit argwöhnischen Blicken die Macht Spartas wachsen sehen und zu spät bemerkt, daß es ein Fehler von ihnen gewesen war, Sparta gegen Athen zu unterstützen. Athen, Argos, Korinth, Theben, die meisten Staaten Mittel- und Nordgriechenlands schlossen sich zusammen gegen Sparta. Diese Koalition kam um so leichter zustande, als Persien mit seinem Golde die Hand im Spiele hatte.[157]) Da nun die Bundestruppen bald Erfolge zeitigten — Lysander erlitt eine schwere Niederlage bei Haliartos (395) und fiel selbst im Kampfe —, sah sich Sparta unter dem Drucke dieser mächtigen Koalition gezwungen, Agesilaos zurückzurufen (im Frühjahr 394).[158]) Und diese Rückberufung mag für Agesilaos nicht unerwünscht gekommen sein[159]); seine Stellung in Asien hatte sich erheblich verschlechtert; die Soldaten des Agesilaos waren beim Plündern von Pharnabazos mit Sichelwagen und Reiterei angegriffen und in die Flucht geschlagen, wobei 200 Leichtbewaffnete auf dem Schlachtfelde blieben. Der gegen Pharna-

---

[156]) Xen. Hell. III 4, 4. vgl. III 5, 5. Plut. Ages. 6. Pelop. 21. Pausan. III 9,3 f.

[157]) Xen. Hell. III 5, 1 f.

[158]) Xen. Hell. III 5, 1 ff. Paus. III 9, 8. Plut. Lys. 71, 1. Ages. 15, 6. Polyain. I 48, 2.

[159]) Ich verstehe nicht, wie H. Lins in der erwähnten Dissertation (Halle 1914), obwohl er die Erfolglosigkeit der Agesilaosfeldzüge und dessen unangenehme Lage nach Bruch des Bündnisses mit den Paphlagonern nicht verkennt, sagen kann (S. 52.): „Leicht ist es Agesilaos sicher nicht geworden, den Boden Asiens zu verlassen, ehe er die dortigen Verhältnisse einigermaßen geordnet und gefestigt hatte.“ Zu letzterem war ja — das mußte sich Agesilaos selbst sagen — keine Aussicht vorhanden. Was konnte ihm da angenehmer sein als eine durch andere Verhältnise hervorgerufene ehrenvolle Abberufung?!

bazos wenige Tage darauf unternommene Rachezug sollte — obwohl sonst glücklich — doch noch zum Schaden der Spartaner ausschlagen; denn der habgierige Spartaner Herippidas, als Unterfeldherr des Agesilaos, nahm den Paphlagonern und dem Spithridates die Beute fort und behielt sie für sich; das nahmen diese natürlich sehr übel auf und tief gekränkt gingen sie zu Ariaios nach Sardes. Mit Recht kann Xenophon hinzufügen: „Dem Agesilaos war in dem ganzen Feldzuge nichts peinlicher als dieser Abfall des Spithridates und des Megabates mit den Paphlagonern;“ [160]) denn dieses Bündnis war eigentlich der einzige und bedeutsamste Erfolg, den die Spartaner in Kleinasien errungen hatten; nach Bruch des Bündnisses aber hatte Agesilaos keine Aussicht, den Krieg mit mehr „Erfolg“ zu führen als in den Jahren vorher.

Ich meine also, die Ansicht von Prinz, daß Agesilaos panhellenische Politik verfolgt habe, läßt sich auf keinen Fall halten, es sprechen zu viele Gründe dagegen. Auch kann Xenophon nach seiner eigenen Darstellung dieser Feldzüge des Agesilaos nicht durch diese zu einer Betrachtung veranlaßt worden sein, auf welche Weise Agesilaos die Perser vollständig besiegt hätte, wenn er nicht abberufen wäre. Die geringen Erfolge — wenn man überhaupt von Erfolgen sprechen kann —, die Agesilaos in Asien hatte, und seine immerhin recht unangenehme Lage gerade zur Zeit der Rückberufung konnten nicht solche Gedanken in ihm aufkommen lassen.

All sein Trachten und alle seine Taten in der Folgezeit legen Zeugnis davon ab, daß Agesilaos ein Parteigänger des engherzigsten Lakonismus war. Spartas Großmachtstellung zur Geltung und unumschränkten Anerkennung zu bringen, das war sein Ziel, dem er mit den rücksichtslosesten Mitteln zustrebte. Daneben war es wohl auch Sucht nach eigenem Ruhm, nach eigener Ehre. Ich kann es mir wohl versagen, all die militärischen und diplomatischen Züge, die er im Dienste

---

160) Xen. Hell. IV 1, 26 ff.

spartanischer Politik z. B. gegen Argos, Akarnanien, Phleius, Athen, Theben ausführte, aufzuzählen. Bis zu seinem Tode kämpfte er für Spartas Macht und Größe gegen die übrigen griechischen Staaten. Sein letzter Feldzug fand in Aegypten gegen das Perserreich statt (a. 361). Nicht Haß gegen den Großkönig ist es, was ihn dazu treibt[161]), auch hier steht seine Politik im Dienste Spartas; Ed. Meyer[162]) vermutet, er wollte seiner Heimat Geld verschaffen. Dieser Grund erscheint mir sehr plausibel. Sparta brauchte ja Geldmittel, wollte es den Kampf gegen Theben weiterführen. Außerdem waren Fürsten wie der König Tachos von Aegypten, in dessen Dienste er sich zuerst mit 1000 Mann stellte, sehr wohl in der Lage, diese Dienste reichlich zu belohnen. Als von den meuternden ägyptischen Truppen Nektanebos, Tachos' Neffe, zum Pharao ausgerufen wurde, trat er auf dessen Seite über; möglich, daß ihn die Eifersucht auf Chabrias, der den Oberbefehl über die Flotte erhalten hatte, und sein Aerger über Tachos, der ihm nicht den Befehl über das ganze Heer übertragen hatte, dazu bestimmten; möglich auch, daß er sich reichere Belohnungen von diesem neuen Pharao versprach; denn auf sein, des Agesilaos' Verhalten kam jetzt alles an. Durch seinen Uebertritt zu Nektanebos verschaffte er diesem den Sieg, und mit reichen Geschenken und 230 Talenten beladen, trat er die Rückreise an, starb aber an der Küste Kyrenes im Hafen des Menelaos.

Ich meine, die Anführung seiner Taten allein würde genügen, um festzustellen, daß er nie panhellenische Politik getrieben hat, auch nicht bei seinen Kämpfen in Kleinasien. Auch aus Xenophons Darstellung seiner Taten läßt sich nicht herauslesen, verrät auch kein einziges Wort und kein einziger Zusatz, daß er von diesem Manne einen Nationalkrieg gegen Persien erwartet habe und daß er meint, Agesilaos hätte, falls er nicht abberufen worden wäre, Persien erobert. Es ist daher Willkür, wollte man — mit Prinz — behaupten, Xenophon

---

[161]) Gegen Prinz, Diss. S. 24.

[162]) Geschichte des Altertums V § 972 S. 472.

habe in der Kyrupaedie beschreiben wollen, wie die Dinge abgelaufen wären, wenn Agesilaos nicht aus Asien zurückgerufen wäre, und damit gleichzeitig den Griechen darlegen wollen, wie auch in Zukunft der Krieg mit Persien geführt werden müsse.

Daß in der Politik der griechischen Staaten in den folgenden Jahrzehnten nichts Panhellenisches zu entdecken ist, ist bekannt. Die Politik, die Intervention Persiens anzurufen, wird von den hellenischen Staaten fortgesetzt[163]) und erreicht ihren Höhepunkt im Königsfrieden, in dem auf Spartas Antrag der Großkönig der Griechenwelt sein Gesetz auferlegte, gleichsam als Oberherr von Gesamthellas den Frieden diktierte[164]). In diesem Frieden wird dem Perserkönige offiziell und definitiv das griechische Kleinasien überlassen. Hatte man in Griechenland je etwas vom Perserhaß verspürt, so mußte man ihn verlernt haben, seit man „die einzigen Lichtpunkte in den schweren Kriegszeiten der Unterstützung des Großkönigs verdankte, und die Staatsmänner konnten sich nicht verhehlen, daß die politischen Sünden Griechenlands seit dem Jahre 411 und die seither usuell gewordene Anrufung von Persiens Vermittlung und Unterstützung notwendig zu dem Ende führen mußten." [165]) Die zweite Bestimmung des Friedensschlusses enthält das von jeher gebrauchte Schlagwort der Autonomie aller hellenischen πόλεις, der Souveränität aller Einzelstaaten und -stätchen. Die Atomisierung des griechischen politischen Lebens fand hier seinen Höhepunkt. Durch diese Bestimmung des Königsfriedens, den Kaerst[166]) sehr schön den westfälischen Frieden des griechischen Altertums genannt hat, mußte jeder nationale Gedanke im Keime erstickt werden. Durch diesen Autonomieparagraphen traten nun alle Folgen ein, die Spartas Gegner schon beim ersten Versuch des Antalkidas, einen solchen Frieden abzuschließen, gefürchtet hatten. Athen,

---

163) vgl. u. a. Xen. Hell. I 5, 1 ff. II 1, 10 ff. IV 8, 13 ff.

164) Xen. Hell. V 1, 31.

165) v. Stern, Geschichte der spart. und theb. Hegemonie, S. 23.

166) Hellenistisches Zeitalter I, S. 31.

Theben, Argos mußten ihre Bünde auflösen und die dazugehörigen *πόλεις* für autonom erklären, während Spartas peloponnesischer Bund nicht getroffen wurde, da seine Mitglieder dem Namen nach autonom waren[167]). Und stillschweigende Voraussetzung war außerdem, daß Sparta als der Staat, der die Initiative zu diesem Frieden gegeben hatte, über die Vollstreckung des Vertrages zu wachen hatte. Damit wollte sich Sparta die Hegemonie wiederverschaffen. Als Vollstrecker des Friedens begann es diesen im Sinne des engherzigsten Lakonismus auszubeuten. Gegen Mantinea (384)[168]), Phleius (379)[169]), gegen die chalkidischen Städte u. a. ging es in der rücksichtslosesten Weise vor; ja, es konnte sogar wagen, in kühnem Handstreich die Kadmeia, die Burg von Theben, zu besetzen. Das war „eine politische Notwendigkeit, eine weitere Konsequenz der spartanischen Hegemoniebestrebungen.“ [170]) Charakteristisch sind bei der Beurteilung von Phoibidas' Tat die Worte des Agesilaos, die man überhaupt als Motto über eine Monographie der spartanischen Politik setzen könnte[171]): *ὁ μέντοι Ἀγησίλαος ἔλεγεν, ὅτι εἰ μὲν βλαβερὰ τῇ Λακεδαίμονι πεπραχὼς εἴη, δίκαιος εἴη ζημιοῦσθαι, εἰ δὲ ἀγαθά, ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον ἐξεῖναι τὰ τοιαῦτα αὐτοσχεδιάζειν. αὐτὸ οὖν τοῦτ', ἔφη, προσήκει σκοπεῖν, πότερον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστι τὰ πεπραγμένα.*

Ich möchte auf all die bekannten historischen Tatsachen der Folgezeit nicht näher eingehen. Bekannt ist, daß sich gegen Spartas Machtstellung bald Athen und Theben erhoben, daß Athen auch im Verlauf des zweiten Seebundes nicht Bundespolitik, sondern nur attische Politik trieb. Bekannt ist ferner, seitdem v. Stern in seiner Geschichte der spartanischen

---

[167]) vgl. Busolt, Jahrb. f. Klass. Philol. Suppl. VII S. 647 ff.
[168]) Xen. Hell. V, 2, 1--8. Diod. XV 5, 12. Paus. VIII 8, 5.
[169]) Xen. Hell. V 8, 10 ff.
[170]) v. Stern, Geschichte der spart. u. theb. Hegemonie. S. 37.
[171]) Xen. Hell. V. 2, 32.

und thebanischen Hegemonie gegen die bis dahin übliche idealisierende Verherrlichung der Politik Thebens und seiner Führer energisch Front gemacht hat, daß auch die Politik eines Epameinondas eine rein böotische, nicht etwa panhellenische war. Hinzufügen möchte ich, daß Pausanias[172]) und Plutarch[173]), der den Pelopidas doch entschieden verherrlichen will, nichts von einer panhellenischen Politik der großen thebanischen Feldherren wissen, sondern nur von ihrer Tendenz, Spartas Macht und Hegemonie zu vernichten und selbst diese zu erlangen, eine Tendenz, die auch Xenophon als ganz natürlich ansieht, wenn er sagt[174]): *εἰ δὲ [Ἐπαμεινώνδας] ἀποθάνοι, καλὴν τὴν τελευτὴν ἡγήσατο ἔσεσθαι πειρωμένῳ τῇ πατρίδι ἀρχὴν Πελοποννήσου καταλιπεῖν. τὸ μὲν οὖν αὐτὸν τοιαῦτα διανοεῖσθαι οὐ πάνυ μοι δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι.*

Die erste Hälfte seines Programms vermochte Theben auszuführen. Auf dem Schlachtfelde bei Mantinea (362) verlor Sparta endgültig seine Hegemonie, aber Theben erhielt sie nicht, seine Macht war ebenfalls, und zwar mit dem Tode seiner großen Führer, gebrochen. So mußte Xenophon seine Hellenika mit den bezeichnenden Worten schließen: ... *νενικηκέναι δὲ φάσκοντες ἑκάτεροι οὔτε χώρᾳ οὔτε πόλει οὔτ' ἀρχῇ οὐδέτεροι οὐδὲν πλέον ἔχοντες ἐφάνησαν ἢ πρὶν τὴν μάχην γενέσθαι. ἀκρισία δὲ καὶ ταραχὴ ἔτι πλείων μετὰ τὴν μάχην ἐγένετο ἢ πρόσθεν ἐν τῇ Ἑλλάδι.* eine fin-de-siècle-Stimmung, die auch den heutigen Betrachter jener Zeit unwillkürlich überkommt. Ed. Meyer[175]) hat dieser Stimmung in den schönen Worten Ausdruck verliehen: „So

---

[172]) IV 26.

[173]) Pelop. 13.

[174]) Hell. VII 5, 18 f.

[175]) Gesch. d. Altertums V § 1001 S. 527. Ein anschauliches und, von einigen rhetorischen Uebertreibungen abgesehen, richtiges Bild von dem Zustand der einzelnen hellenischen Staaten zu seiner Zeit gibt Isokrates im Philippos § 47 ff. § 73.

bietet Griechenland (im 6. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts) dasselbe Bild in Ost und West. Jede Macht ist vernichtet, geblieben ist nur noch die Ohnmacht und der unabsehbare Hader im Innern wie nach außen, der die Kraft der Nation verzehrt und aus sich selbst heraus niemals ein Ende finden kann. In derselben Zeit, wo die griechische Kultur ihr Höchstes geleistet hat und reif geworden ist, zur Weltkultur zu werden, hat die Nation politisch alle Bedeutung verloren. Sie ist in Stücke zerschlagen und die Trümmer liegen da, eine leichte Beute für jeden, der sich bücken will, sie aufzuheben."

Und das ist die Zeit, in der Xenophon seine Kyrupaedie begann. Sollte in dieser Periode allgemeiner politischer wie sozialer Zerrüttung in Hellas, wo man sich zu keinem Kampfe, geschweige denn zu einem gegen eine ausländische Macht hätte aufraffen können, wo man im eigenen Lande genug und übergenug zu tun hatte, Ruhe und Frieden um jeden Preis brauchte, — in dieser Periode, wo sich alle griechischen Staaten um die Gunst des Perserkönigs, so schwach dessen Reich und Macht auch war, bemühten, wo Scharen von Griechen bei Persern in Dienste gingen, nicht nur unreife, abenteuerlustige Jünglinge, auch bejahrte Männer, nicht nur Arme, die in ihrer Heimat keinen Unterhalt finden konnten, sondern auch reiche und angesehene Griechen, meist allerdings politische Verbannte, selbst Spartanerkönige an die Pforte des *βασιλεύς* oder zu einem Satrapen gingen, um dort ihre Dienste anzubieten, — sollte in einer solchen Zeit wirklich jemand im Ernst an einen Kreuzzug wider den Erbfeind Persien gedacht haben? Es mutet uns daher eigentümlich an, wenn wir Isokrates diese Forderung immer und immer wieder wiederholen hören. Im Panegyrikos ist sein Programm noch nicht ein im eigentlichen Sinne panhellenisches. Hier will er die *ὁμόνοιαν* der Griechen nicht einmal unter einem Dualismus, etwa für Athen die Hegemonie zur See, für Sparta die zu Lande. Im Gegenteil! Eine Verständigung Athens und Spartas zu einer gemeinsamen militärischen Leitung des Nationalkrieges soll nur zum Schein

erfolgen;[176]) in Wahrheit kämpft er gegen Sparta, und nur Athen allein soll die Hegemonie zufallen[177]).

Der ganze erste Teil des Panegyrikos (§§ 18 — 132!) gilt der Aufgabe zu zeigen, daß Athen und Athen allein die Hegemonie gebühre. Alle möglichen rhetorisch - sophistischen Gründe führt er an, um den Beweis dafür zu erbringen, und scheut sich nicht, die Geschichte im Interesse Athens zu fälschen, während er gegen Sparta die heftigsten Worte findet. Und dabei war gerade zu jener Zeit (i. J. 380) Sparta der mächtigste hellenische Staat, also eigentlich von Natur zur Führung berufen. Das gibt Isokrates in der Antidosisrede auch nachträglich zu.[178]) Er selbst sagt es ausdrücklich und bildet sich viel darauf ein, daß er zu den alten lysianischen und gorgianischen *τόποι* den Gedanken der Hegemonie Athens hinzugefügt habe.[179]) Dazu kommt die Forderung, daß alle Staaten Griechenlands autonom sein sollten.[180]) Steht Isokrates damit nicht völlig auf dem Standpunkte des Königsfriedens? Autonomie aller *πόλεις* unter Aufsicht, d. h. in praxi unter Hegemonie Athens, wie vorher Spartas? Isokrates ist selbst einmal für die Autonomie einer *πόλις*, nämlich Platääs eingetreten, als dieses von den Thebanern i. J. 374 plötzlich über-

---

[176]) Paneg. § 17. § 129. . . . *προειπὼν ὡς περὶ διαλλαγῶν ποιήσομαι τοὺς λόγους.* vgl. auch § 185.

[177]) Paneg. § 21: . . *ἀναμφισβητήτως ἡμῖν προσήκει τὴν ἡγεμονίαν ἀπολαβεῖν ἥνπερ πρότερον ἐτυγχάνομεν ἔχοντες.* § 18: *παρειλήφασι γὰρ ψευδῆ λόγον, ὡς ἔστιν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι πάτριον. ἢν δ' ἐπιδείξῃ τις αὐτοῖς ταύτην τὴν τιμὴν ἡμετέραν οὖσαν μᾶλλον ἢ 'κείνων.* . . vgl. auch §§ 20 u. 99. Dazu kommen dann noch die vielen Angriffe auf Sparta vgl. §§ 20. 61 ff. 103 ff. 111. 175. In der Rede *περὶ ἀντιδόσεως* zitiert Isokrates ein Stück aus dem *Πανηγυρικός* und fügt hinzu, daß er dort Athens Anspruch auf die Hegemonie habe zeigen wollen, § 57 f. § 60. § 77.

[178]) *περὶ ἀντιδόσεως* § 57. Daß Isokrates hier nicht einen Dualismus, sondern die Hegemonie Athens will, hat außer Oncken, Koepp, Blass u. a. auch Ed. Meyer nicht erkannt, der (Gesch. d. Altertums V § 923) sagt: „Die Seemacht Athens und damit den alten Dualismus wieder herzustellen, soll die nächste Aufgabe der nationalen Politik sein."

[179]) § 16 ff.

[180]) § 104. ff.

rumpelt und mit Ausnahme der Tempel dem Erdboden gleichgemacht war.[181]) Da sagt er in der Rede *Πλαταϊκός* unter anderem:[182]) „Wenn die Thebaner der Ansicht sind, daß die Verträge, wie recht und billig, gelten sollen, müssen sie da nicht eingestehen, daß sie da unrecht handeln und diese übertreten? Denn die Verträge fordern auf gleiche Weise, daß die kleinen Staaten wie die großen autonom sein sollen."

Am bezeichnendsten für seinen Standpunkt ist eine Stelle in der Rede *περὶ εἰρήνης*, wo er sagt:[183]) „Ich behaupte also, wir müssen nicht bloß mit den Chiern und Rhodiern und Byzantiern, sondern mit der ganzen Welt Frieden schließen und die Verträge beachten, und zwar nicht die, die jetzt einige abgefaßt haben, sondern die, die mit dem Könige und den Lakedaimoniern abgeschlossen wurden und die vorschreiben, daß die Hellenen selbständig sein und die Besatzungen aus den fremden Städten herausgehen und jeder das Seine innehaben soll. Denn wir werden weder gerechtere noch dem Staate heilsamere finden als diese." — Selbst im Panegyrikos billigt er die Bestimmungen des Königsfriedens und bedauert nur, daß die Hellenen die Bestimmung, die allen griechischen Inseln und Städten Europas die Autonomie zusichert, nicht erfüllt hätten.[184]) Und Isokrates mußte doch wissen, wohin solche Bestimmungen geführt hatten und wohin sie stets führen würden, d. h. zu einer Hegemonie, zu einer *ἀρχή* des mit der Aufsicht über die Erfüllung der Friedensbedingungen betrauten Staates. Dazu kommt noch, daß er sogar vorschlägt, Athen solle überall die Demokratie einführen und unterstützen, weil es diese Verfassung als die beste erprobt habe;[185]) dann könne Athen eine viel einheitlichere und konsequentere Politik durchführen.[186]) Die alten Interessengegensätze, die alten

---

[181]) Xen. Hell. VI 3. Diod. XV 46. Paus. IX 1.
[182]) § 10.
[183]) § 16.
[184]) § 175 f.
[185]) Paneg. § 106.
[186]) Paneg. § 104. Was hier phantasievoll von der vergangenen.

Kämpfe zwischen den demokratischen Städten, die sich an Athen, und den oligarchischen, die sich an Sparta anschließen, werden die Folgen sein! — So möchte ich sagen, daß auch Isokrates bis dahin athenische Politik trieb, daß auch er ein typischer Athener ist und, in den partikularistischen Tendenzen befangen, für die Hegemonie Athens Propaganda zu machen sucht.

Ich habe das politische Programm des Isokrates in seiner ersten Zeit genauer ausgeführt, da nur dieses es ist, das für Xenophons Stellung in Betracht kommen könnte. Den Umschwung, den Isokrates' Programm nach dem Bundsgenossenkriege bekommt, hat Xenophon nicht mehr erlebt. Zwar hatte sich Isokrates schon vorher auch an andere mit seinen Forderungen und Vorschlägen gewandt, so an Archidamos (or. VI u. ep. IX), aber die Rede ist (a. 366) mehr gegen Theben gerichtet, das damals mächtig emporwuchs und in Athen Neid und Furcht erregte, und will Sparta zur Ausdauer im Kampf gegen Theben und dessen Neugründung eines freien Messenien bewegen; selbst Keßler benutzt sie nicht bei Darlegung der panhellenischen Idee des Isokrates. Vielleicht hatte sich Isokrates an Jason von Pherai gewandt,[187]) möglicherweise auch an Dionysios von Syrakus.[188]) Aber dieser hatte in Sizilien selbst genug zu tun, und Archidamos hatte für panhellenische Ideen als Spartaner natürlich kein Verständnis,[189]) das hat sich wohl Isokrates selbst gesagt und so sind vermutlich seine Schreiben an Dionysios und Archidamos, deren Einleitungen uns erhalten sind, von ihm garnicht vollendet worden.[190]) So war Isokrates mit einem wirklichen panhellenischen Programm zu der Zeit, als Xenophon die Kyrupaedie schrieb, noch garnicht hervorgetreten. Ich will nicht leugnen, daß

---

nicht historischen Politik Athens gesagt ist, soll natürlich das Programm für die Zukunft bilden.

[187]) vgl. *Φίλιππος* § 119 u. ep. VI.

[188]) ep. I.

[189]) vgl. *Φίλιππος* § 127: *οὕτως ἀνάνδρως διακειμένων τῶν ἄλλων.*

[190]) vgl. Drerup, Isocratis opera omnia I praef. S. CLIX ff.

Isokrates selbst es mit seiner Forderung eines Perserzuges von Anfang an ehrlich meinte. Daß das mehr war als bloßes Geschwätz eines Rhetors, dem es nur auf die Form ankommt, zeigt sein zähes Festhalten an seinem Programm, zeigen auch der Φίλιππος und ep. II. Aber konnte Xenophon selbst das noch merken? Mußte er nicht nach dem Programm, das Isokrates bis dahin vertrat, in ihm einen Nachahmer des Gorgias und des Lysias erblicken? Mußte er ihn nicht mit diesen auf eine Stufe stellen? Gorgias hatte in einem Olympikos (a. 408) und einem Epithaphios die Hellenen zur Eintracht und zu einem Nationalfeldzug gegen die Perser aufgefordert; auch Lysias hatte dasselbe in einer olympischen Rede (a. 388) getan. Es ist aber klar, daß es einem Manne wie Gorgias, dem rhetorischen Wanderlehrer aus Sizilien, lediglich darauf ankam, durch solche Musterstücke von Prunkreden für seine Schule Reklame zu machen. Und es konnte ja für einen Rhetor, der von einer πόλις zur anderen zog und dort lehrte, auf einem olympischen Feste, wo Griechen aus ganz Hellas versammelt waren, nur ein Stoff geeignet sein für sein rhetorisches Machwerk, der sich auf alle Griechen bezog, der panhellenisch war. Daß sie einen solchen Stoff wählten, war natürlich schlaue Berechnung der Rhetoren, nicht ehrliche Ueberzeugung. Ich sehe wenigstens nirgends, daß man in alter oder neuer Zeit diesen olympischen Reden des Lysias oder Gorgias irgendwelche ernste politische Absichten oder politische Bedeutung zugemessen hat. Mit diesen literarischen Leistungen seiner Vorgänger tritt Iokrates nun in Konkurrenz, er will sie überwinden, sie in den Schatten stellen. Es ist bekannt, daß Isokrates die literarischen Erzeugnisse seiner Vorgänger ausgebeutet hat. Schon sein Zeitgenosse Alkidamas hat das betont[191]), und die Folgezeit hat das anerkannt,[192]) und neuerdings hat W. Nestle eingehend die z. T. sogar wört-

[191]) Alk. de soph. 4. vgl. Vahlen, Der Rhetor Alkidamas. Sitzungsberichte d. Wien. Akad., phil.-hist. Kl. 43 (1863) S. 517 ff

[192]) Plut. vita dec. orat. 837 F. vgl. Vahlen a. a. o. S. 578.

liche Uebereinstimmung des Panegyrikos mit dem gorgianischen Olympikos erwiesen.[193]) Auch sonst ist ihm Gorgias das Vorbild. Dessen Helena sucht er durch ein gleichbetiteltes epideiktisches Machwerk zu übertreffen, ebenso in der Lobrede auf Busiris einen anderen Rhetor. Daß er mit dem Inhalte seines Panegyrikos Erfolg haben könnte, glaubt er selbst kaum.[194]) Die ὁμόνοια war übrigens ein sehr beliebtes Thema, schon für sophistische Moraltraktate. Anthiphon hatte eine Schrift περὶ ὁμονοίας verfaßt, aber das taten schon vorher andere Sophisten; wahrscheinlich auch Hippias von Elis, dem Plato im Gorgias die Worte in den Mund legt:[195]) ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ. Worte, die seine Beschäftigung mit dem ὁμόνοια-Problem sehr wahrscheinlich machen. Ferdinand Dümmler sagt:[196]) „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Eleer, in dessen Heimat im Schutze des Gottesfriedens die vielen ὁμόνοια-Verträge griechischer Staaten eingegraben bewahrt wurden, auch den Namen für das Problem aufgebracht hat, wie ja in seiner Unterredung mit Sokrates bei Xenophon Mem. IV 4,16 die ὁμόνοια eine Hauptrolle spielte. Die ὁμόνοια bleibt denn auch in Zukunft das Thema für die olympischen Festreden. Von dem neutralen Elis konnten undurchführbare Völkerbeglückungspläne am leichtesten ausgehen." So übernimmt auch Isokrates diesen τόπος. Die Benutzung seiner Vorgänger gibt er übrigens selbst zu,[197]) und wir haben keine Ursache daran zu zweifeln. Am charakteristischsten sind die Worte:[198]) „Wenn es nicht möglich wäre, ein und dieselbe Sache auf verschiedene Weise darzustellen, sondern stets nur auf eine einzige Art, so hätte man allerdings Ursache zu der Annahme, es sei

---

[193]) Philologus Bd. LXX. (N. F. Bd. XXIV) 1911, S. 14 ff.

[194]) Paneg. § 20: εἰ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἀδύνατον, ἵνα δηλώσω τοὺς ἐμποδὼν ὄντας τῇ τῶν Ἑλλήνων εὐδαιμονίᾳ.

[195]) p. 337 c.

[196]) Kleine Schriften I S. 25.

[197]) Paneg. § 3 f. § 10. 14.

[198]) Paneg. § 7 f.

überflüssig, noch einmal auf dieselbe Weise wie jene zu reden und so den Zuhörern lästig zu fallen. Da aber das Wesen der Beredsamkeit so ist, daß es sehr wohl möglich ist, über ein und dasselbe auf mehrfache Weise zu reden, bald das Erhabene in den Staub zu ziehen, bald dem Unbedeutenden den Nimbus der Größe zu verleihen, bald das Alte in der Art des Neuen darzustellen, bald das neulich Geschehene in altertümlicher Weise, so braucht man das, worüber andere schon früher gesprochen haben, nicht zu vermeiden, sondern muß besser als jene zu sprechen suchen. — Er tat also schließlich nur, was Gorgias und Lysias vor ihm getan hatten. „Wäre es bei Isokrates anders gewesen, so müßte sich im Panegyrikos eine Spur davon finden, daß er über das Ziel des Perserkrieges oder über den glücklichen Zustand von Hellas, der durch die gemeinsame Tat erreicht werden sollte, oder überhaupt über irgend etwas, was damit zusammenhing, ernstlich nachgedacht hatte."[199].

Wenn nun Ed. Meyer[200]) behauptet, in jener Zeit erst habe die Benennung „Ausländer" den gehässigen und verächtlichen Klang erhalten, den das Wort Barbar bis auf den heutigen Tag behalten habe, erst jetzt hätten sich die Hellenen gerühmt, sie seien das einzige Volk, in dem das wahre Leben der Menschheit in der Form eines freien Staates sich verwirklichen könne, erst jetzt sei es zu einem schroffen nationalen Gegensatz gekommen, sodaß Isokrates mit seiner nationalen Politik mitten in seiner Zeit stände, so muß ich dagegen sagen, daß Isokrates ein Vertreter der neuen Anschauung ist, daß wahres Hellenentum nicht im Blute, sondern in der Gesinnung und Bildung liegt, die von allen, die von ehrlichem Eifer erfüllt seien, erworben werden könnten, daß der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren

---

[199]) Fr. Koepp, Isokrates als Politiker. Preußische Jahrbücher Bd. 70 (1892) S. 479, mit dessen Ausführungen ich sonst gar nicht übereinstimme.

[200]) Geschichte des Altertums V § 901. S. 820.

nicht Rassen-, sondern Kulturgegensatz ist. Er sagt[201]): Die Stadt Athen habe in Philosophie und Rhetorik die anderen Menschen soweit übertroffen, daß ihre Schüler die Lehrer der anderen geworden seien, und sie habe bewirkt, daß der Name Hellenen nicht mehr eine Bezeichnung der Abstammung, sondern des Geistes zu sein scheine, und daß Hellenen mehr die genannt würden, die ihre Bildung, als die, die gemeinschaftliche Abstammung mit ihnen teilten. — Mit dieser Anschauung folgt Isokrates der damaligen Zeitströmung. Was Griechen und Barbaren trennte, war mit der Zeit durch den Umgang mit ihnen und durch die Erfahrung abgeschliffen und verschwunden. Treffend schildert diesen Vorgang E. Egger in seiner griechischen Literaturgeschichte[202]): „La guerre, qui oppose les races, va les mêler; après la paix, les deux nations se pénètrent de plus en plus l'une l'autre; des traités sont conclus entre elles, et à peu près aussi bien observés (c'est-à-dire aussi mal) que les alliances entre les cités grecques; les Spartiates surtout sont portés à ces alliances dans l'intérêt de leur hégémonie. A force de se rapprocher, Grecs et Perses finissent par se moins haïr et par se mieux connaître; les Grecs s'aperçoivent, que les Asiatiques sont moins barbares qu'ils n'avaient cru d'arbord; regardés de près, les Grecs semblent aux Perses moins farouches dans leur vertu; il se forme aussi des deux côtés une opinion moyenne et conciliante. La Grèce avait d'abord redouté la puissance militaire du grand roi; plus tard, elle redoute son or; plus tard, elle ne redoutera ni l'un ni l'autre.“ Man hatte sich eben längst damit abgefunden, mit „Barbaren“ zusammzuleben. Auch die Theorie erkannte die Barbaren

---

201) Paneg. § 50: *τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.*

202) E. Egger, La litérature grecque. Paris (1890) S. 260.

als auf der gleichen Stufe stehend an, sofern sie nur Bildung besaßen. Der Unterschied wird nicht mehr auf Abstammung, sondern auf die Kultur bezogen. Auch unter den Hellenen konnte es „Barbaren“, d. h. Ungebildete, und unter den Barbaren „Hellenen“, d. h. Gebildete, geben.

Die Sophisten sind es, die zu dieser neuen Anschauung in der Theorie viel beigetragen haben.[203]) Wie man die Frauen und Sklaven als gleichberechtigt anzusehen begann, so auch die „Barbaren“. Man kann sagen, die allgemeinen Menschenrechte wurden hier bereits öffentlich proklamiert; der nationale Gegensatz wurde dagegen immer mehr aufgehoben. In Hinsicht der Bildung, der Kultur und der sittlichen Forderungen sind alle gleich und haben alle auf Anerkennung Anspruch. Die Ansicht mußte auf die Perser zuerst Anwendung finden. Waren sie es doch, mit denen man (von Nichtgriechen) am meisten zusammen kam. Auch kann der Haß des Isokrates selbst gegen die Perser nicht so groß gewesen sein. Wir wissen zwar, daß er die Geschichte stets nach seinen Zwecken modelte; aber wie kann sein Perserhaß aufrichtig gewesen sein, wenn er es über sich bekommt, im Euagoras über den asiatischen Feldzug des Agesilaos (der doch — wenn es auch hier einer Veränderung der historischen Tatsachen bedurft hätte — schließlich noch am besten in sein politisches Programm gepaßt hätte) nur zu sagen: εἰς τοῦτ' ἀπληστίας ἦλθον, ὥστε καὶ τὴν Ἀσίαν κακῶς ποιεῖν ἐπεχείρησαν (§ 54), während Euagoras und Konon lobend das Verdienst zuerkannt wird, den persischen Satrapen die richtige Art der Kriegsführung angegeben zu haben (§ 55 ff.), sodaß sie ihnen den Sieg bei Knidos zu verdanken hatten.[204]) Von Euagoras speziell

[203]) Vgl. Demokrit (bei Stob. Flor 40,7): ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος. Aristoph. Ploutos 1151. Eurip. frgm. 902. 1047. Xen. Symp. IV 8. Plato, Politikos p. 262 d

[204]) Euag. § 56: πεισθέντων γὰρ τούτων τῶν στρατηγῶν καὶ ναυτικοῦ συλλεγέντος, Λακεδαιμόνιοι μὲν κατεναυμαχήθησαν καὶ τῆς ἀρχῆς ἀπεστερήθησαν.

hebt Isokrates rühmend hervor, daß er dem Perserkönige die größte Streitmacht stellte, sodaß dieser Herr von ganz Asien wurde, die Lakedaimonier dagegen gezwungen wurden, sich auf ihr eigenes Gebiet zurückzuziehen.[205]) Bei dem, der das schreiben konnte, war unmöglich der „Perserhaß“ aufrichtig und tief.

Der Widerspruch, der zwischen diesen Stellen, der Ansicht des Isokrates über die *βάρβαροι* und seinem nationalen Programm, offenkundig besteht, läßt sich nach meiner Meinung nur folgendermaßen lösen: Isokrates ist voll Unzufriedenheit mit den inneren Zuständen des ultrademokratischen Athen und schmerzlich bewegt über die gänzlich zerrütteten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Griechenlands. So sucht er nach einem Heilmittel, und dieses scheint ihm darin zu bestehen, daß sich ganz Griechenland an ein hohes Ziel hingibt, nur dann wird es seine inneren Fehden vergessen können, nur ein so großes Unternehmen wie ein Kreuzzug gegen Persien wird Heilung schaffen und wird auch die sozialen Uebelstände beseitigen. Also: die Hingabe an das große, allgemeine Ziel, die Aussicht bereits auf den Perserkrieg soll die *ὁμόνοια* hervorrufen, der Krieg selbst soll sie festigen. So sagt es Isokrates auch selbst im Panegyrikos (§ 175 ff.). Daß es ihm weniger auf den Perserkrieg ankam, als auf die *ὁμόνοια* und die Abstellung der sozialen und politischen Uebel, dafür ist ein Beweis auch seine Rede *περὶ εἰρήνης*, die ja sonst vollständig unverständlich wäre. Hier wie im *Ἀρεοπαγιτικός* tritt er für den Frieden um jeden Preis ein, er fordert die Abrüstung Athens, Verzicht auf seine Großmachtstellung; er warnt die Athener vor der *πολυπραγμοσύνη*; sie sollen lieber in der Achtung der Rechte anderer ihre Stärke suchen und kulturelle und moralische Eroberungen machen. Nicht nur mit den Bundesgenossen, sondern mit der ganzen Welt sollen die

[205]) Euag. § 68: *ὥσθ' ὁμολογουμένως μεγίστην αὐτῷ συμβαλέσθαι δύναμιν εἰς τὴν ναυμαχίαν τὴν περὶ Κνίδον· ἧς γενομένης βασιλεὺς μὲν ἁπάσης τῆς Ἀσίας κύριος κατέστη. Λακεδαιμόνιοι δ' ἀντὶ τοῦ τὴν ἤπειρον πορθεῖν περὶ τῆς αὑτῶν κινδυνεύειν ἠναγκάσθησαν. . .*

Athener Frieden schließen. Die Bedingungen des Königsfriedens sollten sie streng und rückhaltlos erfüllen, denn sie seien die gerechtesten und heilsamsten, die es gäbe.[206]) Er schildert dann die schrecklichen Folgen des Krieges und der schlechten Verwaltung Athens. Der Krieg habe die Athener arm gemacht, ihnen viele Gefahren zu bestehen gegeben, sie bei den Griechen in schlechten Ruf gebracht und auf jede Weise ins Elend gestürzt.[207]) Dagegen preist Isokrates die Segnungen des Friedens: die volle Sicherheit, Befreiung von Gefahren und Unruhen, Wachsen des Wohlstandes, Erlösung von Steuern, Schiffsausrüstungen usw. Der Staat werde dennoch doppelte Einkünfte als jetzt beziehen und alle Menschen zu Bundesgenossen haben, und zwar nicht durch Gewalt, sondern durch Ueberredung u. s. f.[208]) Besonders verderblich sei die Seeherrschaft, sie habe Athen nur Feindschaften, Kriege und große Kosten verursacht.[209]) Es sei besser für den Staat wie für die einzelnen Athener, wenn sie die Seehegemonie aufgäben, die sie nicht nur in Unruhe versetzt habe, sondern die Urheberin aller Not geworden sei, die sie selbst litten und den anderen bereiteten.[210]) Die Seehegemonie sei nicht gerecht; das gehe aus dem hervor, was sie sagten, als die Spartaner sie besaßen;[211]) sie sei auch nicht mehr möglich; die Athener hätten sie bei 10000 Talenten nicht behaupten können und seien jetzt doch in Armut und Elend;[212]) sie sei auch nicht vorteilhaft, das zeige sich aus einer Vergleichung des Zustandes Athens vor und nach der Erlangung der Seehegemonie und aus der Geschichte Spartas u. s. f. Also Abrüstung, Verzicht auf Hegemonie und Großmachtstellung, völlige Passivität[213]). — Mit solchen Forderungen folgt Iso-

[206]) *Περὶ εἰρήνης* § 16.
[207]) ebenda § 19.
[208]) ebenda § 20 f
[209]) ebenda § 29.
[210]) ebenda § 64.
[211]) ebenda § 67—69.
[212]) ebenda § 69.
[213]) ebenda § 70—108.

krates der Zeitströmung. Ruhe und Frieden um jeden Preis, das war die Devise aller Einsichten jener Zeit. Hellas brauchte den Frieden, wollte es nicht auch in wirtschaftlicher Beziehung gänzlich zugrunde gehen. Auch Xenophons Schrift *περὶ πόρων* (über die ich weiter unten noch zu handeln habe) ist aus dieser Stimmung geboren. Der Wortführer dieser Nichtinterventionspolitik, wenn man so sagen darf, war Eubulos. Er drang darauf, um jeden Preis Frieden zu schließen, als die Bundesgenossen abfielen, und sollte Athen auch vollständig auf die alte Seeherrschaft und Großmachtpolitik verzichten.

Nur zu bald sollte Isokrates einsehen, daß Griechenland aus sich selbst nicht zu einer Einigung und zu einem Zuge gegen Persien kommen würde, und nun gewinnt sein Programm durch seine Wendung an Philipp festere Gestalt. Er sieht, auch seine Friedensvorträge vermögen nicht Heilung in dem zerrütteten Griechenland zu schaffen, und wieder kommt er auf den ihm als einziges Heilmittel erscheinenden Perserkrieg zurück. Da er hat erfahren müssen, daß seine Aufforderungen und Predigten zum Kreuzzug unbefolgt verhallt waren, so sieht er die einzige Rettung in einem Monarchen, der mit starker Hand die Griechen einen und die erzwungene Einheit durch einen Perserzug kräftigen soll. Der Philippos und der II. Brief sind Zeugen dafür. Da nun dieses Programm in der Folgezeit tatsächlich durch Alexander ausgeführt wurde, so hat man oft die politische Wirksamkeit des Isokrates weit überschätzt, so z. B. Ed. Meyer, der der Ansicht ist, das Isokrates „überall da, wo er von den politischen Fragen der Gegenwart redet, sich durch klaren Blick und verständiges Urteil auszeichnet[214]), daß Isokrates „der politische Wortführer der Nation“[215]) gewesen sei, der „dem, was die große Masse der Gebildeten empfand und sagen möchte, formvollendeten Ausdruck verlieh.“ Treffend ist v. Stern in der ausführlichen Besprechung des Meyerschen Geschichtswerkes dem entgegen-

[214]) Ed. Meyer, Isokrates: S. 763.
[215]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums V § 908.

getreten. „Wie kam es denn," fragt er, „daß dieser „politische Wortführer der Nation" nicht einen Punkt seines Programms verwirklichen konnte, daß sich kein Staatsmann fand, der auch nur den Versuch gemacht hätte, in seinem Sinne zu wirken? Ich habe auf diese Frage nur die Antwort, daß Isokrates politisches Bestreben, so sympathisch es einem erscheinen mag, in der harten Wirklichkeit keinen Boden hatte, und daß daher Meyer seinen Einfluß und seine Bedeutung für die Zeit weit, weit überschätzt[216]."

Xenophon, das habe ich bereits erwähnt, lebte nicht mehr, als Isokrates mit diesen Vorschlägen sich an Philipp wandte, und vorher war des Isokrates' Programm nicht ein vollkommen panhellenisches. Auch wenn man des Isokrates ehrliche Ueberzeugung schon vorher eingesehen hatte — woran ich berechtigte Zweifel habe — so nahm man ihn doch nicht ernst. Jene Zeit war eben keine panhellenische, und „eine Erhebung und Gründung griechischer Staaten im Gegensatz und als Kampfmittel wider die Barbarenreiche war eine, wenn auch ideale, so doch wolkenwandelnde Politik. Isokrates, der sie predigte, ward, wenn auch als wohlmeinender Träumer, aber immer als Träumer belächelt[217]." Wir kennen keinen Griechen jener Zeit, der sich zu dem isokrateischen Programm bekannt hätte; sollte Xenophon als einziger es getan haben? Das ist doch an sich sehr unwahrscheinlich und, wenn nicht aus seinen Schriften und aus seinem Leben sich Argumente dafür finden, nicht anzunehmen. Solche Argumente sind aber in der Tat nicht vorhanden. Die Kyrupaedie selbst gibt auch nicht den geringsten Anhalt dafür oder Hinweis darauf, daß Xenophon je den Gedanken an einen Nationalkrieg gegen Persien verfolgt hätte oder gar, daß er in der Kyrupaedie einen idealen nationalen Zukunftskrieg gegen den „Erbfeind" habe schildern können. Das ist oben eingehend dargelegt

[216]) v. Stern, Rezension S. 847.

[217]) v. Stern, Geschichte der spartanischen und thebanischen Hegemonie, S. 177.

worden und braucht hier nicht noch einmal wiederholt zu werden. Bleibt also noch die Frage, ob vielleicht in Xenophons sonstigen Schriften ein solcher Gedanke zu finden sei, oder ob aus seinem Leben, Charakter und was wir sonst etwa noch von ihm wissen, wenigstens die Möglichkeit eines solchen Gedankens offen bliebe. Aber selbst das muß ich verneinen. In Betracht kommen die Stellen: Anab. II 4, 3. Hell. IV 8, 2 ff. Ages I 8. Anab. III 2, 11 ff. V 5, 8 f. I 5, 9. Hell. VII 1, 38 VI 1, 12. Diese Stellen führt auch Prinz[218]) an, aber es bedarf einer Kontrolle dieser von ihm für seine Ansicht angeführten Belegstellen. Und da zeigt sich, daß Prinz diese Stellen vollkommen zugunsten seiner Theorie verwandt hat, ohne den Zusammenhang, in dem sie stehen, auch nur im geringsten zu beachten. Ich gehe die Stellen im einzelnen durch: Anab. II 4, 2 ff.: *τούτου δὲ γιγνομένου ἔνδηλοι ἦσαν οἱ περὶ Ἀριαῖον ἧττον προσέχοντες τοῖς Ἕλλησι τὸν νοῦν· ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τοῖς μὲν πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων οὐκ ἤρεσκον, ἀλλὰ προσιόντες τῷ Κλεάρχῳ ἔλεγον καὶ τοῖς ἄλλοις στρατηγοῖς. τί μένομεν; ἢ οὐκ ἐπιστάμεθα, ὅτι βασιλεὺς ἡμᾶς ἀπολέσαι ἂν περὶ παντὸς ποιήσαιτο, ἵνα καὶ τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι φόβος εἴη ἐπὶ βασιλέα μέγαν στρατεύειν; καὶ νῦν μὲν ἡμᾶς ὑπάγεται μένειν διὰ τὸ διεσπάρθαι αὐτῷ τὸ σύνταγμα. ἐπὴν δὲ πάλιν ἁλισθῇ αὐτῷ ἡ στρατιά, οὐκ ἔστιν, ὅπως οὐκ ἐπιθήσεται ἡμῖν. ἴσως δέ που ἢ ἀποσκάπτει τι ἢ ἀποτειχίζει, ὡς ἄπορος ᾖ ἡ ὁδός. οὐ γάρ ποτε ἑκών γε ἡμᾶς ἐλθόντας εἰς τὴν Ἑλλάδα ἀπαγγεῖλαι, ὡς ἡμεῖς τοσοίδε ὄντες ἐνικῶμεν τὸν βασιλέα ἐπὶ ταῖς θύραις αὐτοῦ καὶ καταγελάσαντες ἀπήλθομεν.* Da muß man erstens berücksichtigen, daß es Griechen sind, die dem Perserkönige solche Gedanken unterschieben, und zwar Griechen, die zum Rückmarsch drängen, die fürchten, bei dem längeren Aufenthalt werde der Großkönig genug Truppen haben sammeln können, um ihnen den Rückzug zu verlegen und sie mit Uebermacht zu

---

[218]) Prinz, Diss. S. 22.

bedrängen, und die nun alle Gründe herbeisuchen, um Klearchos zum baldigen Abmarsch zu bewegen. Daß der Perserkönig mit allen Mitteln versuchte sie zu überwinden (*ὅτι βασιλεὺς ἡμᾶς ἀπολέσαι ἂν περὶ παντὸς ποιήσαιτο*) und daß es ihm unangenehm sein mußte, wenn es bekannt würde, daß die kleine Schar griechischer Söldner den ganzen Marsch durch feindliches Land unangefochten habe ausführen können (§ 4: *οὐ γάρ ποτε ἑκών γε βουλήσεται κτλ.*), ist ja ganz erklärlich und höchst wahrscheinlich. Der Zusatz: *ἵνα καὶ τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι φόβος εἴη ἐπὶ βασιλέα μέγαν στρατεύειν* aber ist durchaus subjektive Ansicht jener zum Rückzuge drängenden Griechen. —

Ferner Hell. IV 8, 1 ff.: *πρῶτον μὲν τοίνυν Φαρνάβαζος καὶ Κόνων, ἐπεὶ ἐνίκησαν τοὺς Λακεδαιμονίους τῇ ναυμαχίᾳ, περιπλέοντες καὶ τὰς νήσους καὶ πρὸς τὰς ἐπιθαλαττιδίας πόλεις τούς τε Λακωνικοὺς ἁρμοστὰς ἐξήλαυνον καὶ παρεμυθοῦντο τὰς πόλεις ὡς οὔτε ἀκροπόλεις ἐντειχίσοιέν τε αὐτονόμους. οἱ δ' ἀκούοντες ταῦτα ἥδοντό τε καὶ ἐπῄνουν καὶ ξένια προθύμως ἔπεμπον τῷ Φαρναβάζῳ. καὶ γὰρ ὁ Κόνων τὸν Φαρνάβαζον ἐδίδασκεν ὡς οὕτω μὲν ποιοῦντι πᾶσαι αὐτῷ αἱ πόλεις φίλιαι ἔσοιντο, εἰ δὲ δουλοῦσθαι βουλόμενος φανερὸς ἔσοιτο, ἔλεγεν ὡς μία ἑκάστη πολλὰ πράγματα ἱκανὴ εἴη παρέχειν καὶ κίνδυνος εἴη μὴ καὶ οἱ Ἕλληνες, εἰ ταῦτα αἴσθοιντο, συσταῖεν.*

Daraus ist ohne weiteres zu ersehen, daß der Athener Konon natürlich rein athenische Politik trieb. Ihm mußte daran liegen, die lakonischen Harmosten und Besatzungen aus den kleinasiatischen Küstenstädten zu vertreiben und diese möglichst zu einem Anschluß an Athen zu gewinnen. Es ist rein athenische egoistische Politik, die er treibt, und die Warnung zum Schluß: *εἰ δὲ δουλοῦσθαι βουλόμενος φανερὸς ἔσοιτο κτλ.* hat nichts weiter zu bedeuten, als daß er eben dadurch den Pharnabaros zu feindlichem Verhalten gegenüber den griechischen Küstenstädten Kleinasiens bewegen wollte. — Ebenso ist bei der Stelle Hell. IV 8, 4

(. . . *οἱ δὲ βάρβαροι εἰ ἐπιχειρήσουσι τῆς θαλάττης ἄρχειν, οὐκ ἀνέξεται ταῦτα ἡ Ἑλλάς· ὥσθ' ἑαυτῇ ἐπικουροῦσα καὶ ὑμῖν σύμμαχος γενήσεται*) der ganze Zusammenhang zu beachten. Hier spricht nämlich Derkylidas, der lakonische Harmost von Abydos, der alte Feind des Pharnabazos (§ 3: *ὥσπερ καὶ πάλαι πολέμιος ἦν αὐτῷ*), zu den Bewohnern von Abydos: Sie sollten Sparta auch im Unglück die Treue halten. *ἔστι δὲ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς εἰ τῇ ναυμαχίᾳ* (bei Knidos, 394) *ἐκρατήθημεν, οὐδὲν ἄρα ἔτι ἐσμέν· ἀλλὰ καὶ τὸ πρόσθεν δήπου, Ἀθηναίων ἀρχόντων τῆς θαλάττης, ἱκανὴ ἦν ἡ ἡμετέρα πόλις καὶ εὖ φίλους καὶ κακῶς ἐχθροὺς ποιεῖν. ὅσῳ δὲ μᾶλλον αἱ ἄλλαι πόλεις σὺν τῇ τύχῃ ἀπεστράφησαν ἡμῶν, τοσούτῳ ὄντως ἡ ὑμετέρα πιστότης μείζων φανείη ἄν. εἰ δέ τις τοῦτο φοβεῖται, μὴ καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν ἐνθάδε πολιορκώμεθα, ἐννοείτω ὅτι Ἑλληνικὸν μὲν οὔπω ναυτικόν ἐστιν ἐν τῇ θαλάττῃ. οἱ δὲ βάρβαροι κτλ.*) Man sieht sofort, Derkylidas geht nur darauf aus, die Bewohner von Abydos vom Abfall fernzuhalten; was er dafür anführt, sind leere Worte und eitel Prahlerei. Denn wie das (§ 4) „*ἐννοείτω, ὅτι Ἑλληνικὸν μὲν οὔπω ναυτικόν ἐστιν ἐν τῇ θαλάττῃ*" nicht den Tatsachen entspricht — Konon war ja mit 40 Trieren auf der Fahrt nach dem Hellespont[219]) —, so ist auch der Schluß (§ 4: *οἱ δὲ βάρβαροι εἰ ἐπιχειρήσουσι τῆς θαλάττης ἄρχειν, οὐκ ἀνέξεται ταῦτα ἡ Ἑλλάς*) als nicht der Wahrheit entsprechend, vielmehr den Tendenzen des Derkylidas dienend aufzufassen.

Ferner: aus Ages. I 8 (. . . *τό τε αἱρεῖσθαι ἐπιόντα μᾶλλον ἢ ὑπομένοντα μάχεσθαι αὐτῷ, καὶ τὸ τἀκείνου δαπανῶντα βούλεσθαι μᾶλλον ἢ τὰ τῶν Ἑλλήνων πολεμεῖν.*) kann man doch unmöglich schließen, daß die Griechen jener Zeit einen Angriff von seiten des Perserkönigs befürchteten. Daß sie, d. h. Agesilaos und die Spartaner (der „Agesilaos" Xenophons ist überdies ein *ἐγκώμιον*!), den Krieg möglichst in Feindesland führen wollten, ist eine in allen Zeiten geforderte

---

219) Xen. Hell. IV 8, 3.

militärisch-taktische Maßnahme! Anderseits geht gerade aus dem Epilog der Kyrupaedie, den auch Prinz — mit Recht — für echt hält, hervor, daß Xenophon selbst von diesen Persern seiner Zeit keinen Offensivkrieg erwartet hat. Er schildert sie ja dort als ganz jämmerliche Kerle, bei denen Treu und Glauben vergebens zu suchen ist, dagegen Gottlosigkeit und Betrügereien an der Tagesordnung sind.[220] Sie seien nicht im geringsten darauf bedacht, ihren Körper durch gymnastische Uebungen zu stählen und brächten ihr Leben in maßloser Schlemmerei hin.[221] Infolgedessen seien sie vollkommen verweichlicht und für den Krieg gänzlich untauglich. Die Folge davon sei, daß die Perser völlig den Mut verloren hätten und ihre Kriege nur mit Söldnern, vor allem griechischen, führten.[222] Daß Xenophon von diesen Persern seiner Zeit keinen Angriffskrieg erwartete, liegt auf der Hand. Ueberhaupt fürchtete man in Griechenland auch zur Zeit des Artaxerxes III. Ochos nicht einen Krieg mit Persien. Demosthenes[223] sagt das ausdrücklich, und wir haben keinen Grund, an der Wahrheit dieser Bemerkung zu zweifeln. Die Schwäche des Perserreichs und sein geringer Zusammenhalt waren im Laufe der Regierung des Artaxerxes II. Mnemon zur Genüge zutage getreten. Der Zug der Zehntausend mitten durch feindliches Gebiet, die Satrapenaufstände, der Abfall Aegyptens, das die persischen Angriffe mit Erfolg abwies (374) und von Persien nicht zur Raison gebracht werden konnte, besagten genug.[224] Als im Jahre 366 die griechischen Staaten (außer Theben, zu dessen Gunsten die Friedensbeschlüsse gefaßt waren,) die in Susa vom Perserkönige diktierten Friedensbedingungen nicht anerkannten, vermochte der Perser-

---

[220]) Cyrup. VIII 8,3—7. 13—14.

[221]) Cyrup. VIII 8,8—12.

[222]) Cyrup. VIII 8,15—26.

[223]) *περὶ συμμοριῶν* § 35.

[224]) vgl. über die Schwäche des Perserreichs: Eu. Cavaignac, Historie de l'antiquité II (1913) S. 319 ff. vgl. Isokr. Paneg. § 140 ff., der allerdings hier tendenziös übertreibt.

könig nicht, die Anerkennung mit Gewalt zu erzwingen. Jeder Gedanke an eine kriegerische Unternehmung gegen Hellas lag ihm allerdings sowieso fern. Charakteristisch ist der Eindruck, den die griechischen Gesandten, die in Susa waren, von der persischen Macht bekommen hatten; der arkadische Abgeordnete erklärte vor der Bundesversammlung der Zehntausend, der König hätte Bäcker, Köche, Mundschenken und Türhüter in Menge, aber Männer, die mit Hellas kämpfen könnten, hätte er trotz allem Suchen nicht entdecken können.[225])

Im Jahre 358 kam allerdings mit Artaxerxes III. Ochos (358—338) ein tatkräftiger Herrscher auf den Thron. Kahrstedt[226]) ist der Ansicht, daß Persien damals unter diesem Herrscher mächtig erstarkt sei, woraus er im Anschluß an seine These, daß die ganze Politik des Demosthenes durch den Glauben an die Notwendigkeit eines Bündnisses Athens mit Persien bestimmt sei, folgert, der Wunsch nach Anschluß an Persien sei es auch gewesen, was Eubulos und Demosthenes gleiche Ziele verfolgen ließ. Für unsere Untersuchung ist zu sagen, daß Xenophon zur Zeit des Regierungsantrittes des Artaxerxes III. Ochos die Kyrupaedie, wenn auch nicht ganz, so doch sicher zum größten Teile vollendet hatte, der Regierungsantritt des neuen Perserkönigs also keinen Einfluß auf die Tendenz der Kyrupaedie gewinnen konnte. Und zum andern scheint es mit dem Aufschwung Persiens zum mindesten in der ersten Zeit der Regierung des neuen Herrschers nicht weit her gewesen zu sein.[227]) So empörten sich, wie das ja in Persien beim Regierungswechsel zu geschehen pflegte, diesmal die beiden Satrapen Orontes und Artabazos, und Aegypten, das schon seit längerer Zeit revoltierte, ergriff in verstärktem Maße die Offensive. Artaxerxes III. zog selbst gegen Aegypten ins Feld, mußte aber unverrichteter Sache wieder umkehren. Dadurch, daß der Großkönig selbst es war, der die Nieder-

---

225) Xen. Hell. VII 1,38.

226) U. Kahrstedt, Forschungen, S. 92 ff,

227) vgl. Nöldeke, Aufsätze S. 75.

lage erlitt, mußte die Achtung vor Persien in den an Aegypten angrenzenden Ländern nur noch mehr sinken. Infolgedessen schlossen sich bald Phönikien, besonders das reiche Sidon, und Kypros dem Aufstande an. Gemeinsam besiegten sie die Satrapen von Syrien und Kilikien und zwangen sie zum Rückzuge aus Phönikien.[228]) Die ganze Regierungstätigkeit des Artaxerxes ist durch die Unterdrückung dieser Aufstände in Anspruch genommen. Es ist nicht anzunehmen, daß er je daran hat denken können, einen Zug gegen Griechenland zu unternehmen.

Ferner: Anab. III 2. 11 ff. Die Situation ist hier folgende: Die Anführer der griechischen Söldner, darunter auch Klearchos, sind von Tissaphernes heimtückischerweise ermordet worden. Bei der allgemeinen Bestürzung im Heere tritt Xenophon, durch einen Traum ermutigt, auf, veranlaßt die Wahl neuer Feldherren, versammelt sämtliche Truppen und sucht ihnen Mut einzuflößen, wobei er unter anderem auch folgendes sagt: Er wolle ihnen die Gefahren ihrer Vorfahren ins Gedächtnis zurückrufen, damit sie wüßten, daß es sich für sie gezieme brav zu sein und daß mit Hilfe der Götter auch aus der größten Gefahr die Braven errettet würden.[229]) — Also seine Absicht bei der nun folgenden Erwähnung der Perserkriege gibt Xenophon klar an: das Beispiel der Vorfahren solle sie zu gleicher Tapferkeit anfeuern. Dabei ist weiter nichts Besonderes zu finden. Es ist ein bekannter und bei allen Völkern geübter Brauch der Feldherren, den Mut der Truppen durch den Hinweis auf frühere glorreiche oder glorreich erscheinende Taten zu erhöhen. Und welche Taten der Griechen hätte Xenophon anführen können? Das Heer war aus Angehörigen oder früheren Angehörigen aller möglichen πόλεις Griechenlands zusammengewürfelt; an Taten einzelner πόλεις konnte er nicht erinnern, etwa an die Athens oder Spartas; denn dann hätten sich jedesmal die Angehörigen der anderen

---

[228]) Diod. XVI 41—42, 2.

[229]) Anab. III 2, 11.

πόλεις getroffen gefühlt, und Feindschaft bestand überhaupt schon so ziemlich zwischen jeder πόλις. Das einzige Mal, wo wenigstens eine größere Anzahl πόλεις sich zu gemeinsamem Kampfe zusammengeschlossen hatten, waren jene Freiheitskämpfe. An sie allein konnte Xenophon also nur erinnern, wenn die Erwähnung auch komisch genug klingt: hatten sie doch eben noch unter dem jüngeren Kyros, d. h. in persischem Solde gestanden, waren sie doch eben noch bereit gewesen, Blut und Leben hinzugeben dafür, daß jener junge Perserprinz den persischen Thron besteigen könne, und viele hatten in der Tat in der Schlacht bei Kunaxa für den Perser ihr Leben gelassen. Xenophon bemerkt selbst: „Da waret ihr im Kampfe um des Kyros Königtum brave Leute.“[230]) Und auch jetzt noch würden sie in persischen Diensten gestanden sein, wäre Kyros nicht in der Schlacht gefallen. — Ich meine daher, diese Stelle ist nicht geeignet die Ansicht zu stützen, daß Xenophon einen Nationalkrieg aller Griechen gegen den Erbfeind Persien betrieben habe.

Aehnlich verhält es sich mit der nächsten Stelle, Anab. V 5, 8 ff. Hier ist die Situation folgende: Die Kyreer haben die hellenische Stadt Kotyora, eine Kolonie von Sinope, erreicht und leben während ihres dortigen (fünfundvierzigtägigen) Aufenthaltes auf Kosten Kotyoras. In Sinope war man natürlich für Kotyora, das ihnen Tribut zahlte, schon aus egoistischem Interesse besorgt.[231]) Man schickt also eine Gesandtschaft zu den Kyreern, deren Wortführer Hekatonymos sagt[232]): „Soldaten! Die Stadt Sinope hat uns abgesandt, um euch zu beloben, daß ihr — als Griechen — Barbaren besiegt habt, ferner aber auch, um euch zu beglückwünschen, daß ihr aus so vielen und, wie wir gehört haben, gefahrvollen Unternehmungen wohlbehalten bis hierher gekommen seid. Wir, die wir ebenfalls Griechen sind, glauben nun, von euch Griechen vielmehr

---

230) Anab. III 2, 15: *καὶ τότε μὲν περὶ τῆς Κύρου βασιλείας ἄνδρες ἦτε ἀγαθοί.*

231) Anab. V 5, 7.

232) Anab. V 5, 8—10.

freundschaftliche als feindliche Behandlung erwarten zu dürfen, besonders, da wir euch nie zuerst etwas Böses zugefügt haben. Diese Kotyoriten sind unsere Kolonisten, und wir haben ihnen dieses Land übergeben u. s. f.“ Dazu ist nun zu bemerken: erstens ist es nicht Xenophon, sondern Hekatonymos, der diese Worte spricht, und wir haben keinen Grund zu zweifeln, daß diese Worte tatsächlich von Hekatonymos gefallen sind; sie sind nicht etwa von Xenophon tendenziös erfunden. Zweitens ist das Lob wegen der Besiegung der Barbaren ganz natürlich, es ist ein captatio benevolentiae, mit der sich Hekatonymos, dieser „gewandte Redner“ [233]) gut einführen will, um für seine Bitte um Schonung der Kotyoriten, die übrigens auch nicht aus „panhellenischen Gefühlen“, sondern aus rein egoistischen Interessen (Sinope erhielt von Kotyora ja Tributzahlungen) entsprungen ist, geneigtes Gehör zu finden. Und der Glückwunsch zu der Errettung aus Not und Gefahr kommt auch nicht von Herzen, wünschen sie doch in Wahrheit die Kyreer zum Teufel! —

Auch die übrigen Stellen sind nicht für die Prinz'sche Ansicht zu verwenden. Hell. VI 1, 12 und Hell. VII 1, 38 spricht wieder nicht Xenophon, sondern einmal sind es Worte des Jason von Pherai, die Polydamos von Pharsalos den Spartanern mitteilt, als er wegen Unterstützung gegen diesen Tyrannen anfragt, das andere Mal sind es Worte des arkadischen Gesandten Antiochos. In beiden Fällen haben wir keinen Grund anzunehmen, daß Xenophon die betreffenden Worte in tendenziösem Sinne erdichtet habe, für Antiochos fügt Xenophon übrigens noch eine Motivierung hinzu: er war gegen den Großkönig erzürnt, weil dieser bei Gelegenheit des Kongresses am Hofe zu Susa, wo sich Gesandte aus allen möglichen hellenischen *πόλεις* eingefunden hatten, den arkadischen Bund gegenüber Elis zurückgesetzt habe, während andrerseits der Vertreter von Elis, Archidamos, das

[233]) Anab. V 5, 7: — — *Ἑκατώνυμος δεινὸς νομιζόμενος εἶναι λέγειν.*

Verhalten des Perserkönigs lobt, weil dieser Elis mehr geehrt hatte als die Arkader![234]) —

Hinsichtlich der Stelle Anab. I 5, 9 muß ich gestehen, daß ich nicht verstehe, wie Prinz sie für seine Ansicht hat verwenden wollen. Sie betont nur im Anschluß an des jüngeren Kyros Vormarsch die Vorteile einer schnellen Kriegführung, besonders gegen einen Gegner, dessen Land groß ist und dessen Streitkräfte infolgedessen weithin zersplittert sind.

Auch Hell. VI 5, 43 kann man nicht im Sinne der Prinz'schen Theorie benutzen. Die Situation ist hier folgende: Theben ist übermächtig, die Macht der Spartaner ist vollständig gebrochen, sogar ihre Stadt ist bedroht (i. J. 370). In ihrer Not senden die Spartaner an ihre alte Rivalin Athen Boten mit der Bitte um Hilfe. Und hier sagt der Vertreter von Phleius, einer Stadt, die damals vollkommen im Schlepptau spartanischer Politik lag und außerdem die gleichen Interessen wie Sparta hatte, die fraglichen Worte: *εἴ ποτε πάλιν ἔλθοι τῇ Ἑλλάδι κίνδυνος ὑπὸ βαρβάρων, τίσιν ἂν μᾶλλον πιστεύσαιτε ἢ Λακεδαιμονίοις;* Worte, die sich nach der oben gekennzeichneten kraß-egoistischen Politik Spartas wie der reine Hohn anhören. Außerdem ist zu bedenken, daß aus diesen Worten noch lange nicht der Gedanke an einen Zukunftskrieg mit Persien, oder gar einen Offensivkrieg gegen Persien herauszulesen ist. Der Vertreter von Phleius holt eben alle möglichen Gründe — mögen sie sich nun auf Wahrheit stützen oder nicht — heran, um die Athener zu der erbetenen Hilfesendung zu veranlassen.

Was nun Anab. V 6, 15, d. h. den xenophontischen Plan der Gründung einer Stadt betrifft, so meine ich: Schon dadurch, daß Xenophon mit so vielen Worten seinen Plan entschuldigt, macht er sich verdächtig. Er hat selbst gefühlt, daß es nur allzu offenkundig war, daß er dabei nur seinen eigenen Vorteil im Auge gehabt habe. Deshalb fühlt er sich

[234]) Hell. VII 1, 38.

auch später noch gedrungen, als er die Anabasis schrieb, ausführlich auf diesen Plan einzugehen und ihn von dem Gesichtspunkte des allgemeinen Nutzens aus zu beleuchten. Silanos wird aber recht haben, wenn er sagt[235]): *Ξενοφῶν βούλεται καταμεῖναι τὴν στρατιὰν καὶ πόλιν οἰκίσαι καὶ ἑαυτῷ ὄνομα καὶ δύναμιν περιποιήσασθαι.* Auch Timasion und die Soldaten halten den xenophontischen Plan nicht für allgemein nützlich[236]): *οὐ δεῖ προσέχειν τῇ μονῇ οὐδὲ τῆς Ἑλλάδος οὐδὲν περὶ πλείονος ποιεῖσθαι.* Im „Hiero“ läßt Xenophon den Simonides die Ansicht vertreten, daß auch ein nicht erblicher Alleinherrscher sich die Liebe des Volkes erringen und seinem Staate durchaus nützlich sein könne. Es gab ehrgeizige Griechen genug, die die Erlangung einer Tyrannenstellung (gerade zu jener Zeit) als den Gipfel ihrer Wünsche ansahen! Sollte demnach Xenophon nicht auch ein solcher Mann gewesen sein? Sollte daher der Verdacht jener „Zehntausend“ nicht gerechtfertigt gewesen sein, daß Xenophons höchster Traum war, nicht nur *κτίστης*, sondern auch Herr, auch *τύραννος* jener neuen Stadt zu sein? Ich meine doch!

Aus seinen Schriften läßt sich also nichts herauslesen, was für einen xenophontischen Gedanken eines Nationalkrieges gegen Persien spräche. Bleibt uns nur zu untersuchen übrig, ob aus dem, was wir sonst noch über Xenophon, sein Leben, seinen Charakter u. a. wissen, sich wenigstens die Möglichkeit eines solchen Gedankens ergeben könnte. Aber auch das ist nicht der Fall! Prinz will aus der langjährigen Freundschaft mit Agesilaos schließen, daß Xenophon in der Kyrupaedie einen solchen Zukunftskrieg habe schildern wollen.[237]) Ich kann diesen Schluß nicht billigen. Ueber Agesilaos' Charakter und Absichten, die keineswegs irgendwie panhellenisch, sondern rein und echt spartanisch waren, habe ich bereits gesprochen. Ihm, dem

---

[235]) Anab. V 6, 19.
[236]) Anab. V 6, 22.
[237]) Prinz, Diss. S 23.

Manne, der ihm persönlich überaus sympathisch war, schließt Xenophon sich an, wie er sich vorher dem jungen Kyros angeschlossen hatte. Er war glücklich aus dem Inneren Asiens zurückgekehrt, sein unruhiges Gemüt, seine Lust und Freude an Abenteuern und am Söldnerleben ließen ihn nicht nach Hellas zurückkehren, er ging erst in Seuthes', des thrakischen Königs, dann in Thibrons, des spartanischen Oberfeldherrn, schließlich in Agesilaos' Dienste; immer, wo sich ihm Aussicht auf interessante Abenteuer, auf Ruhm und Ehre, Ansehen und Reichtum eröffnete, da folgte er schnellen Entschlusses. Daß er so auch dem Agesilaos sich anschloß und länger bei ihm verweilte, weil er ihn persönlich sehr hoch schätzte, darin kann ich nichts Besonderes finden, daraus kann ich auch nicht den Gedanken Xenophons an einen Zukunftskrieg entnehmen. Auch nimmt ja Xenophon unter Agesilaos nicht nur an den Kämpfen in Kleinasien, sondern auch — in der Schlacht bei Koroneia (a. 394) — an denen gegen Thebaner und Athener teil! Mit demselben Rechte könnte man dann auch sagen, die Kyrupaedie wolle die Perser zum Kriege gegen Hellas auffordern und ihnen den Weg zeigen, wie sie Hellas unterjochen könnten!

Dagegen, meine ich, sprechen viele Züge aus dem Leben Xenophons gegen die Prinz'sche Ansicht. Ich möchte nur einige anführen. Zunächst ist es die Tatsache, daß Xenophon sich zu dem persischen Prinzen Kyros begibt (a. 401), ihm seine Dienste anbietet — für welche Stellung, erfahren wir nicht —, ihm, wie es auch Tausende anderer Griechen taten, behilflich sein wollte, den persischen Königsthron zu erlangen. Sollte dieser Athener Xenophon, der unter dem Perser Kyros freiwillig und gern Dienste tut, obwohl dieser eben erst den Spartanern Unterstützung im Kampf gegen Athen gewährt hatte, berufen gewesen sein, einen Nationalkrieg gegen Persien zu predigen? Nichts liegt Xenophon ferner als das! Auch für ihn besteht außerdem nicht mehr der Rassengegensatz zwischen Hellenen und Barbaren, der Gegensatz ist rein kultureller Art und auch

Barbaren können sich hellenische Bildung aneignen, wie es z. B. der jüngere Kyros und bereits sehr viele Perser getan hatten. Diese sind dadurch für Xenophon keine Barbaren mehr, darum schließt er sich ihnen an und macht sie sich zu Freunden. Anstatt daß er eines Gegensatzes zu ihnen sich bewußt wird, nimmt er vielmehr von ihnen, besonders von dem Perserprinzen Kyros, viele Gedanken und Anschauungen an, die er dann bis an sein Lebensende vertreten hat. Sein langes Wanderleben und sein Verkehr mit Griechen anderer Staaten und mit Barbaren, vor allem mit Persern[233]), haben seiner Gesinnung die nationale Färbung genommen. Ein panhellenisches Programm, etwa das eines Zukunftskrieges kann man ihm nicht unterschieben, es lag auch, wie wir gesehen haben, den Griechen überhaupt, besonders aber zu jener Zeit, vollkommen fern.

Außerdem empfahl Xenophon in den letzten Jahren seines Lebens, in denen er u. a. die Kyrupaedie verfaßte, den Athenern, mit denen er sich wieder ausgesöhnt hatte, ausdrücklich eine Politik des Friedens; dies geschieht in seiner Schrift *περὶ πόρων*, die ebenfalls in seine letzte Lebenszeit fällt und zwar in das Jahr 355, jedenfalls kurz nach Beilegung des Bundesgenossenkrieges.

Die Grundgedanken dieser Schrift sind: Verzicht Athens auf die Hegemonie, auf jede politische Machtentfaltung nach außen, überhaupt Verzicht auf alles, was nur irgendwie den Frieden gefährden könne; denn Athen hat den Frieden nötig, nur dann wird es wachsen, blühen und gedeihen! —

Xenophon, obwohl in seiner Jugend und in der Blüte seiner Jahre für Krieg und alles, was mit diesem zusammenhängt, begeistert, hat im Alter — d. h. in der Zeit, wo er auch die Kyrupaedie schrieb —, wohl bereits seit der Zeit seiner friedlichen Zurückgezogenheit auf seinem Landgut bei Skillus in Elis, die Segnungen des Friedens kennen und

[233]) Helladios bei Phot. bibl. p. 533 b 25. vergl. Christ-Schmid. I⁶ (1912) S. 500.

schätzen gelernt. In seinen Forderungen des Verzichtes Athens auf die Großmachtstellung und die Erhaltung beständigen Friedens steht er aber nicht allein da; er ist nur Mitglied einer großen Partei, an deren Spitze Eubulos stand. Die xenophontische Schrift scheint überhaupt — hierin möchte ich J. G. Schneider[239]), Böckh[240]), Pöhlmann[241]) u. a. recht geben — eine publizistische Verherrlichung der Friedenspolitik des Eubulos zu sein, auf dessen Antrag übrigens die Athener das Verdammungsurteil über Xenophon aufgehoben hatten. Und: Nichtintervention, völlige Neutralität, Ruhe um jeden Preis, das war das feste Programm des Eubulos und seiner Partei, ein Programm, das in der Tat bei der ernsten Lage Athens im Jahre 355/4, nach dem unglücklichen Verlauf des Bundesgenossenkrieges für Athen ein dringendes Bedürfnis war, das von den weitesten Kreisen auch in seinem vollen Ernste begriffen wurde. „Ein Angriffskrieg gegen Persien war damals von rein athenischem Standpunkte, zumal für ein Mitglied der Eubulospartei ein Unding.“[242]) Xenophon — das können wir mit Bestimmtheit behaupten — war ein solches Mitglied.

b) Spezielle Gründe für die Behauptung, daß die Kyrupaedie eine Staatsutopie ist.

I. Antike Ansichten über die Kyrupaedie.

Prinz hatte, wie oben schon gesagt, noch eine dritte These aufgestellt. Er sagt, die Kyrupaedie wolle einen Idealstaat schildern, der sich zusammensetze aus Einrichtungen, wie sie in Sparta herrschten, und aus Forderungen, die sich aus der sokratischen Philosophie ergaben.[243]) Nun habe ich bereits eingehend dargelegt, daß das Persien der Kyrupaedie mit seinen Institutionen u. s. w. nicht mit dem

---

239) in s. Ausgabe Xenophons VI, 155.
240) Staatshaushaltung I S. 777.
241) Grundriß S. 198.
242) E. Pokorny, Studien, S. 85.
243) Prinz, Diss. S. 7 ff.

lakedaimonischen Staate verglichen werden könnte.[244]) Dann kann also auch die Kyrupaedie nicht einen Idealstaat schildern, der mit dem spartanischen Uebereinstimmungen zeige. Es bleibt demnach von den Thesen, die Prinz aufstellt, nur noch soviel als unwiderlegt übrig, daß die Kyrupaedie einen Idealstaat schildere, der auch einige sokratische Züge trage. Und diese Behauptung ist meines Erachtens nicht zu widerlegen, es spricht im Gegenteil sehr viel dafür. Das soll im Folgenden erörtert werden.

Wie die Zeitgenossen Xenophons dessen Werk aufgefaßt haben, wissen wir, wie schon oben bemerkt, leider nicht. Die Auffassungen Späterer, wie z. B. des Dionys von Halikarnaß (ep. ad. Cn. Pomp. 4 p. 777: *Κύρου παιδείαν, εἰκόνα βασιλέως ἀγαθοῦ καὶ εὐδαίμονος*) und des Cicero (ad Qu. fr. I 1, 23: Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed a d e f f i g i e m i u s t i i m p e r i i)[245]) kommen aber meiner Ansicht schon erheblich näher. Daß der Titel, der nur die Erzählung der *παιδεία* des Kyros ankündigt für den ganzen Inhalt und die wahre Tendenz des Buches nicht maßgebend ist, ist von vornherein klar. Man pflegte wohl überhaupt eine Schrift nach dem Inhalte ihres ersten Teiles zu bezeichnen; so ist es z. B. auch mit der Anabasis. Ausschlaggebend zur Rechtfertigung meiner Ansicht ist aber

---

[244]) Die *Λακεδαιμονίων πολιτεία* ist, meine ich, als Dank für das erhaltene Landgut gedacht Wie Horaz (serm. II 6,1 ff. Hoc erat in votis: modus agri non ita magnus . .) und Walter von der Vogelweide (Ich han min lehen, al die werlt, ich han min lehen . . .) ihren Dank für ein erhaltenes Gut durch ein Lied ausdrücken, so tut es Xenophon durch einen Panegyrikos auf Sparta. Es sind in der *Λακεδαιμονίων πολιτεία* zweifellos Züge vorhanden, die Xenophon tatsächlich sympathisch waren. Aber die wahren Ansichten über den Staat gibt er in der Kyrupaedie. So erklärt es sich, daß dieses Staatsideal, das er in der Kyrupaedie gibt, von der idealisierten urspartanischen Verfassung abweicht. Diese Abweichungen sind oben bereits betont. Andererseits stimmen seine in der Kyrupaedie geäußerten Ansichten mit denen, die er gelegentlich in seinen anderen Schriften ausspricht, überein

[245]) vgl. auch die anderen, bereits oben S 45 angeführten Stellen.

die — wie ich meine — unantastbare Ueberlieferung, die Gellius uns erhalten hat. Bei der Erörterung der Frage: „an aemuli offensique inter sese fuerint Xenophon et Plato“[246]) berichtet er, daß diese beiden Sokratiker heimliche Rivalen gewesen seien, und beruft sich dabei auf die Ueberlieferung durch die, die über Platons und Xenophons Leben, Charakter u. s. w. geschrieben hätten.[247]) Diese Ueberlieferung stütze sich auf die Beobachtung, daß beide in ihren zahlreichen Schriften sich nicht gegenseitig nennten, obwohl die anderen Sokratiker häufig erwähnt würden.[248]) Ein weiterer Grund sei ferner der, „quod Xenophon inclito illi operi Platonis, quod de optimo statu rei publicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in volgus exierant, opposuit contra conscripsitque diversum regiae administrationis genus, quod *παιδεία Κύρου* inscriptum est.“[249]) Wie Xenophon nun durch die Lektüre eines Teiles des platonischen Staates angeregt sei, seinerseits ein Staatsideal, nämlich in der Kyrupaedie, zu veröffentlichen, das sich in Gegensatz stelle zu dem platonischen, so habe Platon wiederum in seinen „Gesetzen“ auf die Kyrupaedie Bezug genommen und z. B. III 12 p. 694 c den Kyros als einen Mann erwähnt, dem jegliche *παιδεία* fehle.[250]) Aehnliches, nur weiter ausgeführt, weiß der Autor zu berichten,

---

246) Gellius, Noctes Atticae XIV, 3.

247) ebenda § 1: qui de Xenophontis vita et moribus pleraque omnia exquisitissima scripsere, non afuisse ab iis motus quosdam tacitos et occultos simultatis aemulationisque mutuae putaverunt et eius rei argumenta quaedam coniectaria ex eorum scriptis protulerunt.

248) ebenda § 2: quod neque a Platone in tot numero libris mentio usquam facta sit Xenophontis, quamquam uterque ac maxime Plato complurium Socratis sectatorum in sermonibus, quos scripsit, commeminerit.

249) ebenda § 3.

250) ebenda § 4: eo facto scriptoque eius usque adeo permotum esse Platonem ferunt, ut quodam in libro mentione Cyri regis habita retractandi levandique eius operis gratia virum quidem Cyrum gnarum et strenuum fuisse dixerit (de legg. III 12 p. 694 c) *παιδείας δὲ οὐκ ὀρθῶς ἧφθαι τὸ παράπαν*; haec enim verba sunt de Cyro Platonis.

den Athenaeus[251]) exzerpiert. Auch hier ist von einer Rivalität dieser beiden Sokratiker die Rede: *εἰς ταῦτά τις ἀποβλέπων τὰ τοῦ καλοῦ Ξενοφῶντος ἐπιγνώσκειν δυνήσεται, ἣν εἶχε πρὸς αὐτὸν ὁ λαμπρότατος Πλάτων ζηλοτυπίαν. ἢ τάχα φιλονίκως εἶχον ἀρχῆθεν πρὸς ἑαυτοὺς οἱ ἄνδρες οὗτοι, αἰσθόμενοι τῆς ἰδίας ἑκάτερος ἀρετῆς, καὶ ἴσως καὶ περὶ πρωτείων διεφέροντο, οὐ μόνον ἐξ ὧν περὶ Κύρου εἰρήκασι τεκμαιρομένοις ἡμῖν, ἀλλὰ κἀκ τῶν αὐτῶν ὑποθέσεων.* Beide, so führt der Autor weiter aus, haben ein *συμπόσιον* verfaßt. Ueber die Verschiedenheiten der *συμπόσια* ergeht er sich dann des Näheren. Auch auf die Aeußerungen beider über Kyros geht er ein: *καὶ περὶ τοῦ Κύρου οὖν ὁ μὲν λέγει ὡς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐπεπαίδευτο πάντα τὰ πάτρια, ὁ δὲ Πλάτων ὥσπερ ἐναντιούμενος ἐν τρίτῳ Νόμων φησί· „μαντεύομαι δὲ περὶ Κύρου τὰ μὲν ἄλλα στρατηγὸν αὐτὸν ἀγαθὸν εἶναι καὶ φιλόπονον, παιδείας δ' ὀρθῆς οὐδὲ ἧφθαι τὸ παράπαν, οἰκονομίᾳ δ' οὐδ' ἡντινοῦν προσεσχηκέναι. ἔοικε δ' ἐκ νέου στρατεύεσθαι, παραδούς τε τοὺς παῖδας ταῖς γυναιξὶ τρέφειν . . .“* Deutlich bezeichnet Diogenes Laertios als rivalisierende Schriften ihre *συμπόσια, ἀπολογίαι* und *ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* und, worauf es uns vor allem ankommt, *Πολιτεία* und *Κυρουπαιδεία*: er sagt[252]): *ἔοικε δὲ καὶ Ξενοφῶν πρὸς αὐτὸν ἔχειν οὐκ εὐμενῶς. ὥσπερ γοῦν διαφιλονικοῦντες τὰ ὅμοια γεγράφασι, Συμπόσιον, Σωκράτους ἀπολογίαν, τὰ ἠθικὰ ἀπομνημονεύματα — εἶθ' ὁ μὲν Πολιτείαν, ὁ δὲ Κύρου παιδείαν, καὶ ἐν τοῖς Νόμοις ὁ Πλάτων πλάσμα φησὶν εἶναι τὴν παιδείαν αὐτοῦ· μὴ γὰρ εἶναι Κῦρον τοιοῦτον — ἀμφότεροί τε Σωκράτους μνημονεύοντες, ἀλλήλων οὐδαμοῦ, πλὴν Ξενοφῶν Πλάτωνος ἐν τρίτῳ Ἀπομνημονευμάτων.* Also auch hier die Ueberlieferung, daß Xenophon mit seiner Kyrupaedie ein Gegenstück zu der platonischen *Πολιτεία* habe geben wollen und daß Platon in seinen Gesetzen an einer Stelle die

---

251) Athenaeus B. XI, 504 e ff. (Kaibel).

252) Diog. Laert. III 34.

Κύρου παιδεία für eine *πλάσμα* erklärt. Böckh[253]) hat bekanntlich eine Rivalität zwischen Platon und Xenophon bestritten, Teichmüller[254]) hat sie als wahr angenommen. Ich stehe nicht an, mich ebenfalls auf den Standpunkt dieser Ueberlieferungen zu stellen, und halte auch die angeführten Gründe für stichhaltig. Die Tatsache, daß beide Schriften gleichen Titels — *συμπόσιον, ἀπολογία Σωκράτους* — und natürlich je nach der Herren eigenem Geist verschiedenen Inhalts verfaßt haben, daß sie ferner in ihren Dialogen die anderen Sokratiker als Gesprächspartner einführen, nur sich gegenseitig nicht[255]), muß der Annahme einer Rivalität zwischen beiden eine hohe Wahrscheinlichkeit geben. Ich meine, beides — das Verfassen von Schriften gleichen Titels und das gegenseitige Ignorieren — ist sicher Absicht. Xenophon merkte wohl, daß Platon philosophisch höher stand als er, daß seine Philosophie eine Richtung genommen hatte, der er nicht zu folgen verstand. Er stellt sich nun in Gegensatz zu ihm, obwohl er ihn nicht öffentlich kritisieren mochte. Seine Polemik ist versteckt, aber schon darin, daß er seine seinem ganzen Charakter nach mehr praktische Philosophie in den Vordergrund stellt, liegt eine Kritik Platons; oft tritt sie wahrscheinlich auch an einzelnen Stellen speziell hervor, die wir heute nicht mehr oder nur schwer entdecken können. Wenn Maier[256]) sagt: „Offenbar ist Xenophon auch mit dem Sokrates Platons nicht zufrieden, wohl schon darum, weil er auch nicht mittelbar dazu beitragen will, die Position des Antisthenes zu stärken“, so mag er damit recht haben, zumal, wie ich meine, Xenophon zu Antisthenes in größerem Gegen-

253) Opusc. acad. IV i ff. (vorher: Commentatio academica de simultate, quae Platoni cum Xenophonte intercessisse fertur. Berlin 1811 S. 25.)

254) Literarische Fehden I.

255) Xenophon wird von Platon nie erwähnt, Platon von diesem auch nicht als Sprecher eingeführt, sondern nur einmal nebenher genannt (Mem. III 6, 1: — *Σωκράτης δέ, εὔνους ὢν αὐτῷ διά τε Χαρμίδην καὶ διὰ Πλάτωνα. . .*)

256) Maier, Sokrates, S. 44.

satze stand, als man gewöhnlich annimmt, ganz abgesehen von der von Joël weit, weit übertriebenen Annahme einer Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes und den Kynikern. Anderseits mußte sich Platon von der „Philosophie" eines Xenophon seinem ganzen Wesen nach abgestoßen fühlen; möglich auch, daß er ihm doch zu unbedeutend schien, um ihn in eine philosophische Debatte oder literarische Fehde hineinzuziehen, sodaß also die Rivalität nur eine einseitige war, das heißt eigentlich nur von Xenophons Seite geübt wurde. Dennoch finden sich Stellen, die auf eine versteckte Polemik Platons gegen Xenophon hindeuten, Stellen, die allerdings nur nebenbei, so en passant, einen kleinen Seitenhieb auf Xenophon führen, wie er ihm wohl nicht größerer Beachtung wert zu sein schien. Daß die Stelle leg. III 12, p. 694 ff., die die *Κύρου παιδεία* als ein *πλάσμα* (694 c) und ein *κακόν* (695 e) bezeichnet, auf das xenophontische Werk hinweißt, haben schon die Alten gesehen, wie oben bereits bemerkt. Hinzufügen könnte man noch die Stelle Timaios c. II p. 19 d: . . *τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾷστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστοις γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι.* eine Stelle, die doch sicher auf die xenophontische Idealisierung Persiens geht. Solcher Stellen ließen sich wohl noch mehr finden, wenn es auch für uns schwer ist, derartige versteckte Anspielungen zu entdecken. Ich will natürlich nicht leugnen, daß trotz des Gegensatzes zwischen diesen beiden Sokratikern auch viele Vergleichungspunkte übereinstimmender Art vorhanden sind. Ist doch ihr gemeinsamer Ausgangspunkt Sokrates! Aber gerade weil sie sich beide als dessen Schüler betrachteten, mussten Punkte, in denen sie infolge ihrer Natur nicht übereinstimmten, ihnen ihren Gegensatz deutlicher und bewußter machen, als es sonst wohl der Fall gewesen wäre. Hinsichtlich ihrer Anschauungen

über Staat und Politik sind sie sich darin einig, daß eine neue Staatsordnung und eine neue soziale Gestaltung die dringendste Forderung, die brennendste Frage ist. Aber die Wege, die sie einschlugen, mußte nach der Herren eigenem Geiste notwendig verschieden sein. Hier ist der Unterschied der: Platon flüchtet ins Reich der Ideen, um sich aus den unhaltbaren Zuständen der athenischen Demokratie zu retten, Xenophon dagegen wendet sich dem Leben zu, er besaß Erfahrung und Menschenkenntnis, er hält nichts von den leeren Spekulationen und Theorien über den Staat, von abstrakten Grundsätzen, von der toten Konsequenz eines Systems; daher sieht er sich in der Geschichte nach einem Beispiel um, um zu zeigen, so, wie dieser Staat, der schon einmal existiert hat, der kein luftiges Gebilde der Spekulation ist wie der platonische, muß der Staat beschaffen sein, so die Herrscher, so die Untertanen; und an diesem Beispiel zeigt er die Bedingungen einer auf sicherer Grundlage aufgebauten staatlichen Existenz, die alle Kräfte des Landes, die Fähigkeiten und Anlagen des Einzelnen wie des ganzen Staates entfalten läßt. In diesem Sinne kann man mit Recht davon sprechen, daß Xenophon in der Kyrupaedie ein Gegenstück zur platonischen *Πολιτεία* liefern wollte. Gibt uns schon eine einfache Ueberlegung dieses Resultat, so muß es durch die Ueberlieferung, der zu mißtrauen ich gar keinen Grund sehe, zur Gewißheit werden. Für uns ergibt sich jedenfalls der Schluß, daß die Kyrupaedie im Altertum, weil als ein Gegenstück zur platonischen *Πολιτεία*, als ein Staatsideal — und mit Recht als ein solches — aufgefaßt wurde.[257])

---

[257]) Die Gelliusstelle hat man bisher für die Frage nach der Tendenz der Kyrupaedie nicht verwandt, obwohl sie den Platonforschern bekannt war. Diesen kam es aber nur darauf an, aus der Nachricht von den „duo fere libri“, die Xenophon zuerst von dem platonischen „Staate“ gelesen haben soll, eine frühere Ausgabe der *Πολιτεία*, eine doppelte oder mehrfache Rezension zu erschließen und zu fragen: welches ist dieser erste Bestandteil der *Πολιτεία*? Für unsere Untersuchung ist diese Frage an sich von nebensächlicher Bedeutung. Ich möchte nur

2. Moderne Ansichten über die Kyrupaedie.

Das Urteil über die xenophontische Kyrupaedie hat sich nun im Laufe der Zeiten, wohl besonders deshalb, weil man nicht genügend die Zeit betrachtete, aus der heraus das Werk geboren wurde, vielfach geändert. Ueber die Meinung, die früher vielfach vertreten wurde (zuletzt noch von Breitenbach), nämlich daß die Kyrupaedie wirkliche Geschichte bieten wolle, kann

kurz meinen Standpunkt in dieser Frage kennzeichnen. Ich halte fest an der Ueberlieferung, daß Platon erst eine kürzere *Πολιτεία*, eben jene „duo fere libri“ herausgegeben habe; denn zu welchem Zwecke sollte eine solche spezifizierte Nachricht erfunden sein? Durch diese Erstausgabe hat Xenophon dann die Anregung erfahren, seinerseits einen Idealstaat aufzustellen. Welchen Teil der jetzigen *Πολιτεία* nun diese erste Ausgabe umfaßte, gegen die er seine Kyrupaedie zu schreiben den Plan faßte, kommt für unsere Untersuchung gar nicht in Frage, da er ja im Laufe der Zeit (über die Abfassungszeit der Kyrupaedie habe ich bereits gesprochen), während er den Plan aufstellte und die Vorarbeiten unternahm, die ganze Politie Platons kennen lernte. Selbstverständlich sind aber die „duo fere libri“ nicht etwa die jetzigen ersten beiden Bücher der *Πολιτεία* gewesen, die konnten ihrem ganzen Inhalte nach Xenophon nicht zur Abfassung eines anderen Idealstaates veranlassen. Ich kann hierin Constantin Ritter (Platon I. München 1910. S. 277.) nicht recht geben, wenn er sagt: „duo fere libri ist nur die mißverstandene Angabe eines griechischen *δύο σχεδὸν λόγοι*“, und diese *δύο σχεδὸν λόγοι* seien Buch I unserer Einteilung, nämlich das Gespräch *λόγος* — des Sokrates mit Kephalos und das mit Thrasymachos, außerdem sei dieses I. B. „künstlerisch ein Ganzes, das ganz gut für sich herausgegeben werden konnte, so gut wie z. B. der Charmides.“ Das letztere mag ja stimmen, wenn es auch nur den Wert einer Vermutung hat; aber abgesehen von der oben erwähnten Tatsache, daß B. I. der *Πολιτεία* niemanden zur Abfassung eines Gegen-Idealstaates veranlassen könnte, meine ich noch: libri sind keine *λόγοι*, und was sollten *δύο σχεδὸν λόγοι* sein? Fehlte da am 2. Gespräch das Ende, oder war etwa noch vom 3. Gespräch der Anfang hinzugefügt? Und das soll Platon als ein Stück für sich herausgegeben haben? Ich halte das für absurd. Noch weniger kann ich Christ-Schmidt (I[6]. S. 688 Anm. 3.) zustimmen, der der Ansicht ist, daß die erste Auflage der *Πολιτεία* die jetzigen Bücher I—IV oder $2^3/_4$ der alten Bucheinteilung umfaßt habe; das ist doch schon insofern unwahrscheinlich, als man, wenn man eine Bucheinteilung macht, nicht erst ausgerechnet $2^3/_4$ Bücher veröffentlicht. Ich meine, es kann sich da nur um B. II

ich wohl mit Stillschweigen hinweggehen. Sonst ist man im allgemeinen den Ansichten des Dionys von Halikarnass (*εἰκὼν βασιλέως ἀγαθοῦ*) und des Cicero (effigies iusti imperii) gefolgt, ohne auf die Gelliusstelle achtzuhaben, ohne den Hintergrund der Zeitgeschichte und der schriftstellerischen Persönlichkeiten aufzuzeigen, von dem aus das Werk erst verständlich und fesselnd wird. Aber auch so gehen die Ansichten noch weit auseinander. Werner[258]) z. B. meint, Xenophon habe darlegen wollen, „quibus belli ac pacis artibus imperium acquiri et servari possit"; Egger[259]) sagt: „Qu' est-ce que la Cyropédie sinon un portrait du souverain asiatique dans la plénitude de son pouvoir? C'est l'éloge d'un Cyrus presque tout imaginaire ...". Ed. Meyer[260]) behauptet: „Die Tendenz der bald nach 263 geschriebenen Schrift ist, zu zeigen, wie eine hervorragende Persönlichkeit in der griechischen Welt ein taktisch durchgebildetes Heer und damit eine festgefügte, auf die Treue der Untertanen gegründete Monarchie schaffen könne". Köchly-Rüstow in ihren „Griechischen Kriegsschriftstellern"[261]) halten die Kyrupaedie für „das Buch vom beschränkten Untertanenverstande, der in aufrichtiger Demut der besseren Einsicht und dem entschiedenen Willen eines großen Königs sich beugt"; und

c. 10 - III u. VII handeln, die ja den pädagogischen Kern enthalten oder besser noch um B. II c. 10 — V c. 2, d. h. um B. III u. IV und Teile von II u. V, was ja „duo fere libri" wären. Dafür spricht auch die Einleitung des Timaios, wo der Inhalt genau dieses Umfangs rekapituliert wird, enthaltend die praktischen Vorschläge für die Gestaltung des Staatslebens, und wo es dann ausdrücklich heißt, daß dieses — nicht mehr und nicht weniger — „gestern" erörtert sei (Tim. p. 19a: *ἆρ' οὖν δὴ διεληλύθαμεν ἤδη καθάπερ χθές, ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν, ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων, ὡς ἀπολειπόμενον; — οὐδαμῶς, ἀλλὰ αὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα, ὦ Σώκρατες.* Diesen Teil der *Πολιτεία* hält auch Rohde (Psyche II⁴, 1907, S. 266, Anm.) für den ersten Entwurf des platonischen Idealstaates. —

258) Werner, Xenophon, S. 10.

259) Egger, La Litérature grecque, S. 260.

260) Geschichte des Altertums, III § 5. S. 8.

261) II S. 21.

der Eingang, wie es doch komme, daß der Mensch viel leichter Pferde und Ochsen zu beherrschen vermöge als seinesgleichen, erinnere „eher an einen der heutigen traurigen Ritter für das absolute Königtum als an einen echten Sohn des alten freien Athen". Wendlandt[262]) hält die Kyrupaedie für ein „höchst kompliziertes Gebilde", das „als Ganzes der Historie zuzurechnen" sei; noch andere wiederum meinen[263]), Xenophon habe die Ideen über Heerwesen und Kriegführung, die er als Ergebnis einer reichen Lebenserfahrung in klarem Verstande gesammelt und die praktisch durchzuführen ihn die Ungunst des Schicksals verhindert hätte, dem alten Perserkönige zugelegt; wieder andere betrachten sie als die geschichtliche Einkleidung sokratischer Weisheiten — nur in anderer Form als die platonischen Gespräche —; noch andere heben hervor, Xenophon habe spartanische Einrichtungen und Sitten unter fremdem Gewande empfehlen wollen u. s. f. Es ist nicht zu leugnen, daß alle diese Ansichten einen Teil des Richtigen treffen, aber nicht den Kern, nicht die eigentliche Tendenz der Kyrupaedie in ihrer ganzen Schärfe, zu der jene einzelnen Züge nur als Ingredienzen hinzukommen. Die wahre Tendenz hat Bergk in seiner griechischen Literaturgeschichte erkannt („Die historische Erzählung ist ihm vielleicht ein Mittel, um seine Ideen über den Staat und dessen Leitung darzulegen"), der wahrscheinlich Engel folgt, der vor ihm die Kyrupaedie für die „Darstellung eines ganzen monarchischen Staatslebens in jedem Sinne"[264]) hält. Aber diese Ansicht ist bisher noch nicht begründet und eingehend erörtert und aus ihrer Zeit heraus erklärt worden, vielmehr ist sie in der vorletzten Spezialschrift

---

[262]) In Gercke-Norden's Handbuch, I² S. 351.

[263]) Vgl. Isensee, Der geschichtliche Wert von Xenophons Kyrupaedie. Gymn. Progr. Schleusingen 1868. S. 4. Christ-Schmid (I⁶ S. 516.) sagt, Xenophon gäbe hier in „quasigeschichtlicher Einkleidung seine Gedanken über den Idealkönig", ähnlich spricht U. Köhler (Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. 1896 S. 377) von einem „Idealbild eines weisen Monarchen und Reichsgründers".

[264]) Vgl. Engel, Xenophon, S. 5 f.

über die Kyrupaedie, nämlich von A. Nicolai[265]) (die letzte ist die von W. Prinz, s. o.!) eifrig bekämpft worden. Seine Ansicht ist die, daß die Kyrupaedie „nur eine Anweisung" ist, „Untergebene so zu behandeln, daß sie in Ergebenheit und Gehorsam sich den Willen und den Zwecken des Vorgesetzten gern fügen." Er sucht das xenophontische Staatsideal „nicht in der Kyrupaedie, sondern in der Gesetzgebung, die von ihm dem Lykurg zugeschrieben wird," d. h. also in der Λακεδαιμονίων πολιτεία. Dagegen, das habe ich schon oben angedeutet, spricht die Tatsache, daß der Hiero, Oikonomikos und die Stellen aus den anderen Werken, die für das xenophontische Staatsideal überhaupt in Frage kommen könnten, nicht mit der Λακεδαιμονίων πολιτεία zusammen ein einheitliches Gesamtbild ergeben würden, wohl aber zusammen mit der Kyrupaedie; wobei, wie ebenfalls schon gesagt, nicht geleugnet werden soll, daß dem Soldaten und Sportsmann Xenophon manches an der Verfassung des Kriegerstaates Lakedaimon in der Tat sympathisch war. Einzelpunkte über diese Frage sind z. T. bereits oben (S. 31 ff.) erwähnt, z. T. werden sie sich leicht aus der folgenden Untersuchung über das xenophontische Staatsideal herauslesen lassen. Gegen Engel aber, der mit Recht der Meinung war, daß die Kyrupaedie das xenophontische Staatsideal gäbe, äußert er sich folgendermaßen: „Mindestens scheint der Umstand, daß die in voller Herrschaft blühende Demokratie zu Athen den verbannten Verfasser um dieselbe Zeit zurückrief, als er die Kyrupaedie vollendet hatte, zu beweisen, daß die, die doch aus unmittelbarer Nähe und mit dem scharfen Auge des Parteihasses sahen, nichts von jener Absicht des Xenophon und seiner Kyrupaedie entdeckten. Ferner sollte man denken, daß, wenn Xenophon den Athenern die Monarchie empfehlen wollte im Gegensatz zur heimischen Demokratie, er sich mehr bemühen mußte, das Glück der Untertanen zu malen als die Kunst des Herrschens darzustellen. Endlich muß man aber doch

[265]) S. Literaturverzeichnis!

fragen, was hinderte ihn eigentlich, offen anzugeben, welches der Zweck der Kyrupaedie sei? Furcht doch wohl schwerlich! Er lebte nicht in Athen, und es lag ihm offenbar bei seinem schon vorgerückten Alter auch nicht daran, in jene Stadt zurückzukehren, der er durch eine fast 40jährige Verbannung fremd geworden war." Ich kann diese Beweisführung nicht als zutreffend anerkennen. Zunächst ist die Kyrupaedie sicher erst nach 369, wo Xenophons Verbannung aufgehoben wurde, wahrscheinlich sogar nach 362 geschrieben oder doch wenigstens nicht vor 362 abgeschlossen und bekannt geworden. Ich habe über die Abfassungszeit bereits oben gesprochen (S. 40 Anm. 78) und brauche nur darauf hinzuweisen. Die Ansicht ferner, daß man, d. h. selbst die Parteigegner in Athen, nicht die wahre Tendenz der Kyrupaedie erkannt hätte, ist lediglich Hypothese und durch nichts bewiesen.[266]) Ich habe aber bereits oben (S. 45) dargetan, daß wir direkte Zeugnisse über die Ansichten der Zeitgenossen Xenophons über die Kyrupaedie nur spärlich besitzen (Platon), daß aber diese wie die Ueberlieferungen aus 2. und 3. Hand es zum mindesten als sehr wahrscheinlich darstellen, daß die Kyrupaedie als Staatsutopie im Altertum richtig erkannt worden ist. Gegen den Einwand, daß Xenophon, wenn er die Monarchie empfehlen wollte, mehr das Glück der Untertanen hätte malen müssen, möchte ich mit Nicolai's eigenen Worten erwidern, der an einer anderen Stelle sagt: „... daß diese Zwecke auch das Wohl der Gehorchenden nicht unberücksichtigt lassen, ist für den menschenfreundlichen Sinn Xenophons selbstverständlich". Außerdem hat Xenophon das Schicksal der Untergebenen in der Monarchie in hinreichender Weise geschildert, er führt es uns in einer Reihe von Beispielen, die durch die ganze Kyrupaedie gehen, vor und schildert, wie die Untertanen zu

[266]) Uebrigens ist auch in der *Λακεδαιμονίων πολιτεία* auffallend, daß der Vergleich mit den Athenern, der bei einer Lobrede auf Sparta durch die Sache selbst gefordert wird, überall unter der Bezeichnung der „anderen Hellenen" versteckt ist. Hier also dieselbe Vorsicht in der Kritik!

tüchtigen Männern herangezogen, von Sieg zu Sieg geführt und mit Belohnungen und Ehren überhäuft werden. Dabei ist es aber klar, daß es Xenophon vor allem auf den βασιλεύς selbst ankam.

Wenn Nicolai ferner auf die Frage, was Xenophon denn gehindert habe, den Zweck der Kyrupaedie offen anzugeben, keine Antwort findet, so besagt das noch gar nichts; anderseits hinderte ihn ja auch nichts daran, seine Absicht zu verschweigen, im Gegenteil: das Werk sollte für sich reden, und das tat es auch für die Griechen jener Zeit, und das tut es noch für jeden von uns, wenn er ohne eine petitio principii, allein vom Standpunkte jener Zeit heraus das Werk liest. Xenophon lebte in der Tat nicht in Athen und hat wohl auch nicht daran gedacht, wieder dorthin zurückzukehren. Aber dennoch legte er Wert auf seine Verbindungen mit Athen; seine Verbannung war 369 aufgehoben, seine beiden Söhne Gryllos und Diodoros hatte er in die attische Kavallerie eintreten lassen, Gryllos war in der Schlacht bei Mantinea (362) gefallen, sein Heldentod wurde in unzähligen Enkomien gefeiert[267]), die doch wohl eigentlich für den Vater bestimmt waren. Daß er den Athenern wegen der Hinrichtung des Sokrates nicht mehr zürnte, zeigt jene Episode Cyrup. III 1, 38—40, von der ich schon oben (S. 40 Anm. 78) sprach. Es lag also Xenophon daran, nachdem er sich mit den Athenern und diese sich mit ihm ausgesöhnt hatten, dieses Verhältnis nicht von neuem zu stören. Nun herrschte in Athen damals die Masse, der δῆμος, dessen Reizbarkeit und Launenhaftigkeit Xenophon kannte. Kleidete er sein Staatsideal in ein quasigeschichtliches Gewand, so merkten die Gebildeten, für die Xenophon ja vor allem schrieb, seine Absicht doch und dem Volke, der Masse, die natürlich für den Fortbestand der radikalen Demokratie eintrat, da diese für die Nichtbesitzenden ja am vorteilhaftesten war, stellte er gleichsam als Geschichtsbild eine Monarchie vor

---

267) Diog. Laert. II 55.

Augen, um auch ihr heimlich, gleichsam unbewußt den Gedanken aufzudrängen, daß die Monarchie eigentlich doch die beste und gerechteste Verfassung wäre, ohne anderseits die Gefühle der Radikalsten dadurch zu verletzen, daß er etwa offen gegen die athenische Demokratie auftrat. Eine solche Behutsamkeit gegenüber der reizbaren Masse[268]) und eine Abwendung vom öffentlichen Leben war überhaupt bei den Gebildeten jener Zeit weit verbreitet. Wir wissen von Isokrates, daß er sich völlig vom öffentlichen, aktiven Staatsleben zurückzog, auf Teilnahme am Geschworenengericht, am Rat, an sonstigen Aemtern, ja sogar an der Volksversammlung verzichtete, deren Beschlüsse er sich nur durch seine Schüler berichten ließ[269]). Und Isokrates ist nur ein Beispiel, das ich willkürlich herausgegriffen habe. Ich werde weiter unten noch näher auf diesen allgemeinen Verzicht der geistig Höherstehenden auf Teilnahme am öffentlichen Staatsleben und auf die zu jener Zeit und gerade im Kreise der Sokratiker üblichen-Debatten, ob ein solcher Verzicht zu billigen sei, eingehen müssen. Xenophon folgt hier dem allgemeinen Zuge der Gebildeten, auch er hält sich vom öffentlichen Staatsleben fern und sucht nur — wie viele andere — durch seine Publikationen für seine Ideen zu wirken.

3. Xenophon und die griechische Staatswissenschaft.

Daß Xenophon sich eifrig mit politischen und sozialen Fragen beschäftigte, liegt auf der Hand. Das geht schon aus seinen übrigen Schriften deutlich hervor; die *Λακεδαιμονίων πολιτεία*, der Agesilaos, Hiero, Oikonomikos liegen alle auf diesem Gebiete. Ist es da nicht von vornherein anzunehmen, daß sein größtes und umfangreichstes Werk, die Kyrupaedie, sich als Abschluß den anderen Schriften anschließen, die Summe all seiner politischen und

268) *ἐπιχαρίτως λέγειν*. Isokr. Antidorisrede 182.
269) Isokr. Antid. 145. 150 ff. Plut. Isokr. 838 e.

sozialen Gedanken ziehen, kurz sein ganzes Staats- und Gesellschaftsideal in zusammenhängender Form geben sollte? Beginnt er doch die Kyrupaedie mit den Worten: *ἔννοιά ποθ' ἡμῖν ἐγένετο, ὅσαι δημοκρατίαι κατελύθησαν ὑπὸ τῶν ἄλλως πως βουλομένων πολιτεύεσθαι μᾶλλον ἢ ἐν δημοκρατίᾳ, ὅσαι τ' αὖ μοναρχίαι, ὅσαι τε ὀλιγαρχίαι ἀνῄρηνται ἤδη ὑπὸ δήμων, καὶ ὅσοι τυραννεῖν ἐπιχειρήσαντες οἱ μὲν αὐτῶν καὶ ταχὺ πάμπαν κατελύθησαν, οἱ δὲ κἂν ὁποσονοῦν χρόνον ἄρχοντες διαγένωνται, θαυμάζονται ὡς σοφοί τε καὶ εὐτυχεῖς ἄνδρες γεγενημένοι.* Er sagt also selbst, daß er sich mit solchen Problemen abgegeben hat, besonders mit der Frage nach der besten Verfassung und den Gründen des Verfalls der Staaten. Ich werde darüber noch eingehend in dem Kapitel „Xenophon und die Demokratie" zu sprechen haben; hier genügt es mir festzustellen, daß er sich eifrig mit solchen Fragen befaßte. Und das ist auch für einen Griechen, speziell für einen Athener und noch dazu in jener Zeit nichts Besonderes. Der Gedankenkreis der Griechen war von jeher auf eine Beschäftigung mit dem Staatsleben direkt hingewiesen; der Staat, die *πόλις*, bildete ja den ganzen Lebensinhalt der Bürger. So mußte sich bei den Griechen überaus stark der politische Sinn entwickeln, und unaufhörlich kreisen ihre Gedanken um diesen Mittelpunkt. In keinem anderen Lande hat man so früh und so intensiv über den Staat reflektiert wie in Griechenland. Weit, weit hinauf lassen sich die Anfänge politischer Erörterungen verfolgen, und wir müssen annehmen, daß schon lange vor den ersten Spuren, die uns in der Literatur begegnen, solche Erörterungen angestellt wurden.[270]) Sie liegen auch schon vor Homers Zeit, bei dem z. B. Il. II, 204 (*οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω*) auf Beschäftigung

---

[270]) Zum mindesten bildeten wirtschaftliche Zustände schon weit vor der uns durch die ältesten literarischen Denkmäler bekannten Zeit den Gegenstand von Erörterungen, wie die Epen uns bereits das Stadium einer ziemlich fortgeschrittenen wirtschaftlichen Entwicklung erkennen lassen.

mit politischen Fragen hinweist. Ein politisches und soziales Glaubensbekenntnis sind die Rügelieder Hesiods mit ihrer Verherrlichung der δίκη und der scharfen Kritik an der Klassenherrschaft des Adels. Die alte Elegie von Kallinos und Tyrtaios an verfolgt durchaus politische Absichten, vor allem sind es die Elegien eines Solon, mit denen er seine Reformen verbreitet oder rechtfertigt, dann die politischen Streitlieder eines Alkaios, Theognis und anderer. Auch ein Aischylos greift in seinen Dramen in den politischen Kampf ein, in höherem Maße Euripides. Noch intensiver geht die Komödie im politischen Kampfe auf. Es ist die Zeit der Aufklärung, in der politische Erörterungen an der Tagesordnung sind und politische Schriften wie Pilze aus der Erde schießen.[271]) Uns sind leider nur wenige Ueberreste erhalten, aber wir kennen eine Menge Titel von Schriften der Sophisten, die politischen Inhalt gehabt haben müssen, und außerdem tauchen im Drama und in der Komödie, z. T. auch bei Platon, Aristoteles u. a., Spuren zahlloser verlorener politischer Broschüren auf. In den Kreisen der Sophisten wurden die schwierigsten politischen und sozialen Fragen erörtert, und die Erörterungen schriftlich fixiert. Die Sophisten, als Lehrer der ἀρετὴ πολιτική, mußten sich ja mit solchen Fragen befassen, und gleichzeitig waren ihre Theorien gefordert von den Bedürfnissen der Zeit. Diese Staatstheorien spiegeln den Geist der Zeit und die politischen und sozialen Zustände wieder, in denen sie entstanden. Ueberhaupt ist, wenn irgend wo, so auf die Auffassung des Staates und der Gesellschaft der Einfluß der politischen und sozialen Entwicklung maßgebend. Eine Reflexion über den Staat und die Gesellschaft entsteht nur im Anschluß oder im Gegensatz zu dem empirischen Staate und zur empirischen Gesellschaft, sie verarbeitet Fragen und Verhältnisse, die wirklich vorhanden sind oder gewesen sind. Wenn ich im Vorwort (S. 18)

271) Zur politischen Literatur gehören auch die zahlreichen, nachträglich in Buchform erschienenen Reden.

allgemein sagte, daß jede gedankliche Leistung die Resultierende ist aus dem eigenen Geiste und der eigentümlichen Naturanlage des Urhebers und anderseits aus den Errungenschaften der Vergangenheit und dem Geiste der eigenen Zeit, den Eindrücken, die er von den Zuständen und Anschauungen, den geistigen und sittlichen, der Umgebung, in der er lebt, erfahren konnte und mußte, so bedarf diese Behauptung hinsichtlich der Staats- und Gesellschaftstheorien noch einer Bemerkung: Auch diese sind nicht n u r Erzeugnisse des individuellen Geistes ohne Zusammenhang mit den politischen und sozialen Zuständen der betreffenden Zeit oder der Vergangenheit — sonst wären sie ja Ausgeburten subjektiver Willkür, und es könnte von einer wissenschaftlichen Geschichte der Staatstheorien nie die Rede sein, — vielmehr gehören sie in den Hauptpunkten, in dem, was ihnen Eigentümlichkeit und Bedeutung verleiht, ihrer Zeit an, den Fragen, die diese bewegen, den Zuständen, die ihr ihre Signatur aufdrücken. Selbstverständlich darf die Einwirkung der Persönlichkeit des betreffenden Denkers, seines individuellen Geistes, nicht unberücksichtigt bleiben; ist sie es doch, die ihm die R i c h t u n g gibt, in der er seine Studien unternimmt, und die Wahl der staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen und Zustände veranlaßt, an deren Verarbeitung er geht. Und wenn ich im Vorwort (S. 19 f.) bereits gesagt hatte, daß bei großen Geistern die Schätzung des Milieus zurücktreten kann hinter der des Einziggearteten eines individuellen, willensstarken Genies, obgleich auch da betont werden muß, daß selbst die mächtigsten und selbständigsten Persönlichkeiten auf den Schultern der Vergangenheit stehen und daß ihre Tätigkeit und ihre Geisteserzeugnisse von dem Milieu bedingt oder wenigstens beeinflußt werden, und wenn ich diese Methode der Untersuchung z. B. für einen Sokrates und Platon, die andere aber, bei der in erster Linie das Milieu, in zweiter die individuelle Geistesart zu berücksichtigen sei, z. B. für einen Xenophon forderte, so sehe ich jetzt — dieselbe Forderung auf das Gebiet der Staatstheorien, oder besser: auf die Staatsphilo-

sophen übertragen — meine Ansicht in Uebereinstimmung mit der von Stein, der sagt[272]: „Man kann vielleicht im allgemeinen sagen, daß die Schriftsteller zweiter Ordnung in staatlichen Fragen sich von denen erster Ordnung dadurch unterscheiden, daß bei jenen die gegebenen Verhältnisse, die Fragen, der Haß und die Erbitterung, die sie hervorriefen, das Beherrschende in Auffassung und Darstellung sind, während das Wesen der Schriftsteller erster Ordnung darin besteht, daß sie sich durch diese ihre Gegenwart gleichsam hindurcharbeiten, und vermöge ihres klaren Begriffes zu einem Standpunkt gelangen, auf dem sie über diesen Fragen der Gegenwart stehen, ohne doch etwas anderes als eben diese Fragen unter ihren Füßen zu haben."

Nun war in der Tat die Zeit, in der Xenophon lebte, ja schon die seiner frühesten Jugend und bereits die vor ihm liegende, überaus dazu angetan, Gedanken über den Staat zu erregen. Es ist bekannt, daß Griechenland in jener Zeit, besonders infolge des peloponnesischen Krieges, dann aber auch durch die ständigen inneren Parteikämpfe politisch und sozial vollständig zerrüttet war.

Besonders schlimm stand es in Athen; dort hatte die Demokratie die wildeste und radikalste Form angenommen, und deren Begleiterscheinungen waren von traurigster Art. Da nun der Grieche, speziell der Athener, alles vom Staate erwartete, so wurden die Fragen nach den zweckmäßigsten Institutionen und Verfassungen des Staates und der Gesellschaft überaus lebhaft erörtert. Ich habe darauf oben schon kurz hingewiesen, und es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine Geschichte der griechischen Staatswissenschaft zu geben. Ich muß aber R. v. Mohl[273]) entgegentreten, wenn er behauptet, die Literatur der Griechen sei keineswegs reich an staatswissenschaftlichen Arbeiten; die Griechen hätten zwar einige

[272]) L. v. Stein, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. 93. Bd. (1879) S. 225.

[273]) R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. I. Erlangen 1855 S. 5.

Meisterwerke geliefert, jedoch nur Weniges an Zahl und nach Verschiedenheit des Gegenstandes; und das sei dadurch erklärlich, daß die Griechen mit ihrer ganzen Persönlichkeit in dem eigenen Staate viel zu sehr aufgingen, als daß ihnen dieser ein äußerer Gegenstand der Betrachtung gewesen wäre; gerade weil die Griechen bloß im Staate lebten, hätten sie das Bedürfnis einer eigenen Wissenschaft desselben nicht gefühlt. Dagegen spricht ganz entschieden die Tatsache der Ueberlieferung und der Spuren von einer überaus großen Zahl von Schriften politischen Inhalts. Und was die Begründung Mohl's betrifft, so ist allerdings zuzugeben, daß der Grieche vollkommen im Staate aufging und alles durch den Staat erwartete, aber eben gerade dadurch, daß der tatsächliche Verlauf der politischen und sozialen Entwicklung einen inneren Widerspruch und Gegensatz zu den hellenischen Idealen staatlichen Lebens bildete, mußte ein Volk von so hervorragender geistiger Energie, wie die Griechen es waren, zu Reflexionen über den Staat und seine Besserung veranlaßt werden. Das geschah, wie bereits bemerkt, schon sehr früh, und mußte allgemeiner und intensiver werden, je schlimmer die Zustände wurden. Und in der Tat: „Das Zeitalter, welches alle Kräfte der Zersetzung und Auflösung zur vollen Entwicklung brachte, ist zugleich recht eigentlich das philosophische Zeitalter der hellenischen Geschichte, eine Epoche gewaltiger Geistesarbeit, welche der furchtbaren Widersprüche im inneren und äußeren Leben der Nation Herr zu werden, den Weg zu ihrer Lösung zu zeigen suchte.“[274]) Ich möchte nur auf einige solcher politischer Erörterungen hinweisen. So betrachtet bereits Herodot in seiner Verfassungsdebatte der 7 Perser (III 80 ff.) die Vorzüge und Nachteile der Demokratie, Aristokratie und Monarchie, ein sicheres Zeichen, daß bereits zu seiner Zeit systematisch die Frage nach der besten Verfassung behandelt wurde, übrigens auch ein Beweis, daß bereits der erste — wenn man so unter Vorbehalt gewisser Einschränkungen sagen

---

[274]) Pöhlmann, Soziale Frage I² S. 523.

darf — europäische Historiker es für seine Wissenschaft nötig hielt, auch Reflexionen über den Staat, sein Wesen und seine Formen anzustellen, ein Grenzgebiet der Geschichte, das leider die modernen Historiker zu häufig den Juristen, Staatsrechtlern und Philosophen überlassen. Das erste Beispiel der selbständig gewordenen politischen Literatur der Griechen haben wir in der pseudoxenophontischen *Ἀθηναίων πολιτεία*, und nun kommt die Menge der politischen Schriften der Sophisten oder sophistisch gebildeter Staatsmänner (z. B. eines Theramenes, Kritias u. a.)[275], bis schließlich die griechische Staatswissenschaft ihre Höhepunkte findet in Platon und Aristoteles.

---

[275]) Die politische Literatur der Griechen, speziell zur Zeit der Sophisten ist schon so oft zusammengestellt und erörtert worden, daß ich mich hier begnügen kann, u. a. hinzuweisen auf:

H. Henkel, Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft. Programm. Seehausen 1867.

L. Stein, Die Entwicklung der Staatswissenschaft bei den Griechen. Sitzungsber. der Wiener Akad. 1879.

R. Schöll, Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen. Festrede. München 1890.

Kaerst, Geschichte des Hellenismus I² S. 53 ff. das Kapitel: „Die philosophische Aufklärung und das Staatsleben."

Hildenbrand, s. Literaturverzeichnis!

J. Schvarcz, Kritik der Staatsformen des Aristoteles. Leipzig. 1901² mit einem Anhang: Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen.

W. Nestle, Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des 5. Jahrhunderts vor Chr. In: Neue Jahrbücher für d. Klass. Altert. 1909 S. 1 ff.

H. v. Arnim, Die politischen Theorien des Altertums. Wien 1910. Dazu kommen die betr. Abschnitte in den Geschichten der griechischen Philosophie, und ferner die Einleitungen in:

[Ἡρώδου] περὶ πολιτείας. Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr. v. Engelbert Drerup. Paderborn. 1908.

E. Kalinka, Die pseudoxenophontische *Ἀθηναίων πολιτεία*. Leipzig. 1913. vgl. auch noch F. Dümmler, Prolegomena zu Platos Staat. Rektoratsrede. Basel 1891. (= Kleine Schriften I S. 150 ff.)

Für die xenophontische Zeit käme auch noch Isokrates in Betracht, dessen Bedeutung für die innere Politik leider immer über der Frage nach seinem panhellenischen Programm nicht genug gewürdigt wird.[276]) Schwierig ist das Verhältnis des Sokrates zu den politischen Problemen zu bestimmen, doch für unsere Untersuchung kommt eigentlich nur die Frage in Betracht: wie faßte Xenophon den Sokrates auf, d. h. konnte dieser ihn zu eifrigem Nachdenken über politische und soziale Probleme veranlaßt haben? Und diese Frage ist mit Entschiedenheit zu bejahen. Führt Xenophon selbst doch in dem Verzeichnisse der Themen, die Sokrates im Kreise seiner Schüler am häufigsten zu erörtern pflegte, auch die Frage nach dem Staat, nach dem Staatsmann u. s. w. auf: (Mem. I 1, 16) *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων.* So konnte Döring, indem er — fälschlich — die Memorabilien als die einzige Quelle für die sokratische Philosophie zugrunde legte, zu dem Resultat kommen, daß die Lehre des Sokrates ein soziales Reformsystem darstelle. Und wenn Xenophon dieses Werk als *ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* in die Welt hinaussandte, so mußte er doch wenigstens den Sokrates, wenn auch nicht gleich als politischen und sozialen Reformer, so doch als einen Mann aufgefaßt haben, der sich eifrig mit politischen und sozialen Fragen beschäftigte. Und das muß auch ein wirklicher Zug an Sokrates gewesen sein. Ich meine dabei nicht, daß für Sokrates die Politik in erster Linie kam und in zweiter die Ethik, sondern umgekehrt, Sokrates war von Haus aus Ethiker, aber als solcher mußte er der Eigenart des antiken Lebens gemäß auch die Politik berücksichtigen. Ethik und Politik waren ja von jeher nach griechischer Auffassung verbunden. Und gerade die Zeit-

---

276) Vgl. Pöhlmann, Isokrates S. 3.

verhältnisse, in denen Sokrates lebte, zumal in Athen, drängten auf eine tiefere Erfassung der ethischen und politischen Probleme hin. Hinzu kommt, daß manches an der Lehre des Sokrates von seinen Schülern unbedingt auf die Politik angewandt werden mußte, was wahrscheinlich auch von ihm selbst gelegentlich getan wurde, so z. B. die Forderung des Wissens für jede Tugend, wie für jeden Beruf und so speziell auch für die ἀρετὴ πολιτική und den Beruf des Staatsmannes. Auch hier war es die Zeit, die solche Forderungen veranlaßte. Gerade auf dem Gebiete des politischen Handelns — wie schon vorher auf dem militärischen Gebiete — machte sich in jener Zeit die Notwendigkeit des Wissens deutlich und zwingend bemerkbar. Früher vermochte der einzelne noch seine Bürgerpflicht auf Grund der lebendigen Tradition zu erfüllen, jetzt waren die Verhältnisse mit dem Anwachsen der Macht und des Reiches Athens (ἡ ἀρχὴ ἡ Ἀθηναίων!) zu kompliziert geworden, und doch zog die immer radikaler werdende Demokratie alle Elemente zur Teilnahme am öffentlichen Leben heran. Hier versuchten die Sophisten das Verlangen nach Ausbildung in der ἀρετὴ πολιτική zu befriedigen, und hier liegen auch die Berührungspunkte der Sophistik mit Sokrates, nicht als ob er selbst Politiker ausbilden wollte, sondern indem er die Forderung des Fachwissens, des technischen Könnens in jedem Berufe energisch vertrat und jeden auf die Notwendigkeit dieser fachmännischen Ausbildung hinzuführen und ihn zu überzeugen suchte, daß er eigentlich in seinem Fache ja gar nichts wüßte. Man kann nicht behaupten, daß Sokrates von den Sophisten seinen Ausgangspunkt nahm; solche Forderungen, wie er sie stellte, lagen damals gerade in dem attischen Kulturkreise in der Luft, aus ihm heraus ist sein Lebenswerk erwachsen, und da aus den Forderungen der Zeit auch die Sophistik erwuchs, so ist es natürlich, daß zwischen Sokrates und den Sophisten Berührungspunkte vorhanden sein mußten. Auch Sokrates hält Staat und Gesellschaft für θέσει entstanden, also für veränderungsfähig; auch er will eine Geistesaristokratie,

ein Regiment der Intellektuellen. Aber Sokrates stellt sich auch in Gegensatz zur Sophistik, er wird wie ihr Vollender, so ihr Ueberwinder. Vom Glauben war man zum Zweifel gekommen, jetzt kam man durch Sokrates zum Wissen. Daß Sokrates eine systematische politische Theorie aufgestellt hat, glaube ich nicht; wir sind in dieser Hinsicht viel zu sehr geneigt, platonische Gedanken ihm zuzuschreiben. Aber wie durch seine Methode der Forschung überhaupt erst eine Geisteswissenschaft entstehen konnte, so auch jetzt erst eine Wissenschaft vom Staate und von der Gesellschaft. Das ist es, worauf es ankommt. Und die Tatsache, daß Platon in seiner *Πολιτεία* vom Wesen der Gerechtigkeit ausgeht, und Xenophon — allerdings in ganz anderer Form — in seiner Kyrupaedie so viel Gewicht auf die Gerechtigkeit legt, läßt uns annehmen, daß Sokrates oft und gern über dieses Thema gesprochen hat, das er sicher über das individuelle Leben hinaus auf das des Staates erweiterte. Ueberhaupt möchte ich sagen, wenn Sokrates' Schüler so eifrig sich mit politischen und sozialen Problemen beschäftigen, ein Platon u. a. die *Πολιτεία*, den *Κριτίας*, *Πολιτικός*, die *Νόμοι*, Xenophon den *Ἱέρων*, *Οἰκονομικός*, die *Λακεδαιμονίων πολιτεία*, die *Κύρου παιδεία*, die Schrift *περὶ πόρων* verfaßte, und auch andere Schüler, z. B. Simon, Kriton, Antisthenes, Aristipp über den Staat und die Gesetze schrieben, so muß doch an Sokrates' Lehre wenigstens eine Seite gewesen sein, die nach dieser Richtung hin sich betätigte. So, meine ich, wird Sokrates der aus der großen individualistischen Strömung hervorgegangenen Vertragstheorie eines Protagoras und Lykophron, die letzten Endes nicht staatbegründend, sondern staatauflösend wirken mußte, und auch solchen Naturrechtstheorien, wie sie Hippias vertrat, entgegengetreten sein. Das Leben des Menschen ist ihm nur im Staate möglich, der Staat ist ihm absolut omnipotent, an ihm haben selbst die Gedanken der Menschen eine Grenze. Sein ganzes Leben hindurch zeigte er, wie hoch er die historisch gewordenen Ordnungen, die Gesetze des Staates schätzte und zu erfüllen verstand, und mit seinem

Tode bewies er, daß es ihm mit seiner Scheu vor den Gesetzen des Staates bitter ernst war, und sicher hat er, was nachher Platon weiter ausbaute, den Staat und die Gesellschaft und die Einfügung des Individuums in deren Ordnung für eine sittliche Notwendigkeit gehalten. Das ist seine große Tat auf politischem Gebiete, daß er den Individualismus mit dem Etatismus zu versöhnen suchte. Jenen hatten vor allem die Sophisten gepredigt, diesen in ausgesprochenster Form Heraklit und Pythagoras. Diese Gegensätze suchte er zu vermitteln, indem er den sophistischen Individualismus korrigierte, ihm einen intellektuellen und sittlichen Gehalt gab, und ein Verhältnis, ein Band zwischen Individuum und Staat, das die Sophisten gelöst hatten, wieder herzustellen suchte, nämlich indem er den Begriff des Staates auf den des Gesetzes reduzierte und dieses mit der Gerechtigkeit identifizierte.[277]) Da ihm aber Gerechtigkeit dasselbe war wie angewandte Ethik, also konstant und unwandelbar, und nicht etwa identisch mit der Meinung der Majorität, so mußte er sich oft theoretisch in Gegensatz zu der ultrademokratischen Verfassung Athens stellen, wenn er auch praktisch das formale Gesetz, die kodifizierte Meinung der Masse, aufs peinlichste erfüllte.

Ein Revolutionär war Sokrates gewiß nicht; nur durch sein dialektisch-protreptisches Wirken wollte er auf dem Wege der Belehrung und Ueberredung auf dem Boden des Bestehenden Reformen anbahnen. Der athenische Demos aber, die argwöhnische und reizbare Masse, mag in seinem Wirken und seiner Lehre etwas Revolutionäres gesehen haben. Den Bohnen-Staatsrat und die Bohnen-Staatsbeamten hat Sokrates sicher für lächerlich erklärt, und die Staatsgewalt wollte er, wenn auch im Interesse des ganzen Volkes, so doch nicht durch die Masse, die unwissende, ausgeübt wissen.[278]) Dazu kommt, daß die Zeit der Restauration in ihm vor allem den Lehrer des Alkibiades und des Kritias sah. Daher auch Xenophons

277) vgl. Mélamed, Staat, S. 44 f.

278) Vgl. Julius Schvarcz, Die Demokratie I. Leipzig 1877.

eingehende Zurückweisung der Ansicht, als habe Sokrates diese Männer zu dem gemacht, was sie geworden seien. Im Gegenteil seien diese, solange sie mit Sokrates verkehrten, tüchtige, brave und brauchbare Menschen gewesen und erst später entartet und verdorben.[279]) Ich wage es nicht, über Sokrates' Lehre bestimmte Einzelheiten zu behaupten; nur die großen Richtlinien können wir durch Rückschlüsse einigermaßen mit Wahrscheinlichkeit feststellen. Hier kam es mir nur darauf an zu konstatieren, daß sicher wenigstens eine Seite des sokratischen Wirkens in der Richtung der politischen und sozialen Probleme lag. Und das, glaube ich, wird man mir zugeben müssen. Xenophon aber hielt die Tätigkeit des Sokrates für so gut wie ausschließlich auf diesem Gebiete liegend. Jedenfalls steht er mit seiner eifrigen Beschäftigung mit solchen Fragen durchaus in seiner Zeit, und als Schüler des Sokrates, als den er sich trotz der wenigen Jahre, die er seinen Umgang genoß, stets betrachtete, mußte ihm wie den anderen Sokratikern die Wissenschaft vom Staate von vornherein am Herzen liegen.

4. Xenophon und die griechische Idealphilosophie.

Der Grund, Reflexionen über den Staat anzustellen, liegt in einem Zweifel oder, wie Aristoteles am Anfang der Metaphysik bemerkt, in einer Verwunderung. Diese Zweifel mußten sich verstärken, als man immer mehr das Unzulängliche der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung erkannte. Wollte Sokrates auf dem Boden des Bestehenden durch Belehrung und Ueberredung es zu allmählichen, stufenweisen Reformen kommen lassen, so wurde in der Folgezeit unter dem Drucke der immer mehr sich verschlimmernden politischen und sozialen Lage der Zweifel zur Verzweiflung, ob man jemals die bestehende Ordnung heilen könnte. Und die Verzweiflung ging schließlich so weit, daß hervorragende

---

279) Vgl. Mem. I 2, 24 ff.

Geister ernstlich sich klar wurden, daß nur davon Heilung zu erwarten sei, wenn man die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung radikal zertrümmerte und eine neue aufbaute, nach einem freien Gebilde der Vernunft, der Spekulation, die alle die empirisch festgestellten Schäden von vornherein ausschalten sollte. So kam es zur Aufstellung von Staatsidealen, von Staatsutopien.

Allerdings tauchen diese jetzt nicht zum ersten Male auf, aber doch jetzt erst in größerer Zahl und von Leuten von wissenschaftlicher Bildung und eminenter geistiger Energie aufgestellt. Ich hatte schon in den einleitenden Worten bemerkt, daß es die übermächtige Sehnsucht des Menschen nach Glück und Freiheit, Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit ist, die die Konstruktion solcher idealen Staats- und Gesellschaftsverfassungen hervorruft, daß daher die Vorstellung solcher Idealgebilde von anderen Welten allgemein menschlich ist, daß ferner deren Möglichkeit nicht wissenschaftlich bewiesen werden kann, sie vielmehr nur Objekte des Glaubens sind. Hinzufügen möchte ich, daß ich unter Utopien, unter utopischen Idealen nicht eine Zusammenstellung solcher Ideen verstanden wissen will, die der Vernunft und damit jeder künftigen Erfahrung widersprechende Elemente in sich bergen, vielmehr nähern sie sich den kantischen regulativen Vernunftideen. Im Prinzip sind ihre Forderungen erfüllbar, nur deshalb, weil die Zustände und die Menschen zu der betreffenden Zeit nicht in Einklang zu bringen sind mit den aufgestellten idealen Forderungen, nur deshalb sind sie für diese Zeit unerfüllbar, „utopisch“. In anderen Zeiten können solche Forderungen erfüllt werden, wie z. B. jetzt manche Forderungen des platonischen Idealstaates längst verwirklicht sind.

Das Bedürfnis des Menschen, einen idealen Staatstypus zu suchen und zu konstruieren, wird naturgemäß um so mächtiger, je unvollkommener die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung ist. Wie die technischen Erfindungen, so entstehen auch die Staatsutopien unter dem Stachel des

Bedürfnisses. Der Erfinder will nicht etwas ersinnen, wonach kein Verlangen besteht, so auch der Utopist; er verkündet offen ein allgemein empfundenes Bedürfnis, über dessen Befriedigung seine Einbildungskraft sich Träumereien hingibt. Beginnt die Menschheit sich bewußt zu werden, daß sie sich nach Abhilfe irgend eines empfindlichen Uebels oder nach einer gewissen Daseinserleichterung sehnt, dann gibt diese ihre Sehnsucht den Erfindern wie den Utopisten die Richtung, sie polarisiert gewissermaßen ihr Denken, sodaß deren ganzer Bewußtseinsinhalt im Dienste der Bedürfnisse steht, die sie und ihre Umwelt empfinden. Es ist klar, wenn diese Bedürfnisse nicht vorhanden sind, wenn die bestehenden politischen und sozialen Zustände erträglich sind, dann ist kein Stimulus zur Aufstellung von Staatsutopien vorhanden; das Zeitalter, das solche gebiert, ist stets politisch und sozial zerrüttet oder wenigstens überaus bewegt. Die Welt des Schmerzes und ständiger Hemmung, in der einem ein ewiges „Umsonst“ entgegentritt, ist die Quelle des Pessimismus. Der bedeutet aber kein Ende, er läßt sich überwinden, er ringt sich durch! Da in der irdischen Welt die Vollkommenheit nicht gelingt, so ersinnt sich die menschliche Sehnsucht eine Welt der Ideale. Das ist nur menschlich, und das ist für das menschliche Glück unentbehrlich. Hier in der Welt seiner Ideale, in der Welt der Imagination findet er, was die Realität ihm nicht geboten hat. So geht er also von dem Gefühl der vorhandenen Uebelstände in Staat und Gesellschaft aus und strebt idealen Zielen zu, die insofern utopisch sind, als die Bedingungen für ihre reinere Fassung und ihre Verwirklichung nicht vorhanden sind; geht er doch von ganz anderen staatlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen aus! Gleichzeitig ist es auch der Trieb des Schöpferischen, der den Menschen zur Aufstellung von Staatsutopien veranlaßt. Er will die wirkliche Welt umkehren, neu organisieren. Er will die Utopie! Und da jeder Erschaffende erst das Bild des zu Erschaffenden deutlich in sich tragen muß, ehe er es verwirklichen kann, so ringen sich auch in einem solchen Denker die dunklen Ideen, die

er im tiefsten Innern hegt, nach lichtvoller, klarerer Gestaltung, sie fordern ein Abbild, das Bild des erstrebten vollkommenen Zustandes: die Utopie! Und in all dem vergeblichen Wünschen und Hoffen will er wenigstens den poetischen Schein einer Wirklichkeit sich vorspiegeln, und den gibt ihm die Dichtung, der Roman, nicht die abstrakten Vorstellungen des Denkens.

Ich möchte die Utopien in zwei große Kategorien scheiden und deren unterscheidendes Merkmal[280]) in dem verschiedenen Verhalten der Menschen zum Dienen und Herrschen sehen. So gehören zu der einen Kategorie die Werke jener Utopisten, deren Ideal ein Leben in Ruhe und Frieden, in absoluter persönlicher Freiheit, ohne jeden Zwang und ohne jede Herrschaft ist. So ist es erklärlich, daß gerade diese unselbständigen Naturen, die die Freiheit für sich fordern, „weil sie sich vor der Herrschaft anderer, der sie nur zu leicht unterliegen würden, gleichsam fürchten"[281]) dadurch, daß sie in ihrem Bedürfnis nach absoluter Freiheit auch Regierung und Staat negieren, gerade die radikalsten Bekämpfer der bestehenden Staatsverfassungen werden. Anderseits gibt es willensstarke Utopisten, Herrenmenschen, denen auch die absolute persönliche Freiheit höchstes Bedürfnis ist; aber sie fühlen sich stark genug, andere zu beherrschen, und deshalb denken sie sich meist in ihren Utopien als Herrscher ihres Idealstaates; diese haben die Freiheit, die Selbstbestimmung und Selbständigkeit und allumfassende Gewalt, die sie gegen die Untertanen in unumschränkter Weise gebrauchen, deren Leben sie nach eigener Willkür regeln. Durch einen so geordneten Staat hoffen sie aber gleichzeitig ihren Untertanen wirtschaftliche Sicherheit, Frieden u. s. w. zu verschaffen, die Menschheit der Vollkommenheit näher zu bringen. — Wir werden sehen, daß die xenophontische Kyrupaedie in diese letztere Klasse gehört.

---

[280]) Mit Voigt, Soziale Utopien S. 18.

[281]) Ebenda S. 20.

Jede dieser beiden großen Kategorien könnte man dann wieder in zwei Gruppen teilen, nämlich in solche, die — wie Platons Staat — freie Erfindungen der Phantasie, freie Gebilde der Spekulation sind, und in solche, die — wie Xenophons Kyrupaedie — vorhandene Staaten und bestehende Einrichtungen der ihnen in Wirklichkeit anhaftenden Mängel entkleiden und in tadelloser Vortrefflichkeit darstellen, zu einem Idealtypus umbilden. Diese beiden Arten verhalten sich zueinander wie die Seelen in Faust's Brust:

„Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Utopie eine „berechtigte" Literaturform ist.[282]) Ich möchte dazu Worte Cabet's anführen, der selbst eine Utopie geschrieben hat:[283]) „Ja, ich schreibe einen Roman, um ein gesellschaftliches, politisches und philosophisches System darzulegen, weil ich überzeugt bin, daß dies die einfachste, natürlichste und verständlichste Form ist, um das verwickeltste und schwierigste System begreiflich zu machen; weil ich nicht für die Gelehrten, sondern für jedermann schreiben will; weil ich lebhaft wünsche, von den Frauen gelesen zu werden, die eifrige Apostel sein werden, sobald ihr edler Geist vom wahren Interesse der Menschheit überzeugt ist." Und eben dadurch, daß diese Utopisten ihre abstrakten Begriffe nicht in die Form eines für die meisten schwer verständlichen Systems kleiden, sondern dazu die Form einer leicht begreifbaren Erzählung, eines Romans u. s. w. wählen, das begrifflich Klare in einem Bilde wiedergeben, erwerben sie so viele Anhänger, die so fest an die Verwirklichung des in interessanter und unterhaltender Weise geschilderten Zukunftstaates glauben und so sehr in ihrem politischen Handeln beeinflußt werden, daß man sagen kann, die Utopien

---

[282]) Z. B. Pöhlmann, Soziale Frage II[2] S. 152.
[283]) Voyage en Icarie, S. 450.

können reale Bedeutung gewinnen und eine politische Rolle spielen. So erhalten diese Ideen, an sich spekulativ, transzendental, dadurch, daß eine größere Masse sie teilt oder sie gar zum Allgemeingut werden, historische Bedeutung, können sie *wirken*, sozialpsychische Kräfte werden. Es hieße also den Wert der Utopien vollkommen verkennen, wollte man sie lediglich als phantastische Luftschlösser ansprechen und ihre Autoren etwa auf gleiche Stufe stellen mit Jules Verne.[284]) In der Tat haben viele und gerade die Gelehrten die Utopien mit verächtlichem Lächeln ignoriert. Dagegen hat mit Recht R. v. Mohl gefragt:[285]) „Wo liegt das Uebel, wenn eine gefällige Dichtung einige Lehren mit Fleisch und Blut bekleidet, damit man deutlicher sehe und gleichsam mit erlebe, was sie beabsichtigen und bewirken?" Die Schwierigkeit der Anwendung auf die Wirtschaftlichkeit des staatlichen Lebens bleibt ja bei den strengen „Systemen" oder „Theorien", genau so wie bei den in eine mehr oder weniger gefällige Form einer Erzählung gekleideten Ideen. Und man darf jedenfalls nicht vergessen, daß die Utopien durch die Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit die Notwendigkeit heilsamer Reformen in anschaulicher Weise aufdecken; sie haben nicht nur negativen Wert, sofern sie an den bestehenden Ordnungen Kritik üben, sondern auch positiven, indem sie der Arbeit der Zukunft die Probleme stellen und die Richtung weisen, indem sie die Menschheit zum Nachdenken über die Grundlagen und Grundfragen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens bringen. Zwar gehen sie meist viel zu weit in ihrem Kampfe gegen die Vorrechte der Geburt und des Besitzes, aber ein: noblesse oblige wird man gelten lassen. Und sicher haben sie größeren Einfluß auf das Leben der Völker ausgeübt, als sich das an Hand der historischen Tatsachen nachweisen läßt. Es ist zwar klar, daß Staatsutopien, die nur eine Idealisierung bestehender oder früherer staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung darstellen,

---

[284]) So Kleinwächter, Die Staatsromane. Wien. 1891. S. 27.

[285]) Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I. (Erlangen 1855) S. 87.

weniger Phantasie und Gedankenreichtum erfordern, aber auch sie veranlassen ebenso durch ihre oppositionelle und reformatorische Richtung zur Prüfung der wirklichen Verhältnisse. Wie daher die Utopien nur aus ihrer Zeit heraus verstanden werden können, nämlich als eine geistreiche Form des Widerspruchs gegen bestehende Mißbräuche und falsche staatliche und gesellschaftliche Verhältnisse, so bieten vice versa die Utopien ein höchst beachtenswertes Mittel zum rechten Verständnis der betreffenden Zeit. Sie sind für unsere historische Auffassung wichtig, wenn sie wirklich die Gedanken ihrer Zeit darin aussprechen; sie zeigen die Ziele, die man für die höchsten und wünschenswertesten hielt, die Triebfedern, die sie hervorriefen; sie zeigen ferner, was man an den bestehenden Zuständen als verfehlt erkannt hatte und auf welchem Wege man Heilung der Schäden erwartete.

Allerdings ist anderseits als fehlerhaft zu bezeichnen, daß sie eine ganz neue Welt wie mit einem Zauberschlage ins Leben rufen wollen, als ob die menschliche Natur so ohne weiteres und so plötzlich geändert werden könnte, und außerdem, daß sie die historischen Erfahrungen und den Gedanken der Entwicklung vollständig ausschalten, daß sie nicht berücksichtigen, daß jede neue Bildung aus alten gegebenen Elementen herauswächst. Nicht durch Institutionen — und das war typisch hellenische Anschauung — läßt sich etwas Vollkommenes erreichen, der Mensch muß sich aus sich selbst heraus ändern:

„Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.“ (Schiller.)

Ja, die Utopien können direkt eine Gefahr mit sich bringen, nämlich wenn die unwissende, begierige Masse sich ihrer Gedanken bemächtigt und diese in zügellosen Revolutionen durchzusetzen sucht. Und in der Tat läßt sich zwischen dem Erscheinen der Staatsromane und dem Entstehen politischer und sozialer Bewegungen ein gewisser Kausalnexus erkennen. „Sobald die materiellen und geistigen Bedingungen zu einer mächtigen sozialen Bewegung in der Gesellschaft

gegeben sind, treibt die Zeit einen Staatsroman in größerem Stile aus sich heraus, der das Hereinbrechen einer Revolution ankündigt.“ [286]) So könnte man die Utopie eines Thomas Morus (1516) mit der Reformation, die Nova Atlantis (1621) Bacons, den Sonnenstaat (1630) Campanellas und die Oceana (1656) Harringtons mit der sozialen Bewegung in England 1648, Morelly's Schriften: Basiliade (1753) und Code de la nature, ferner Rousseau's Nouvelle Héloïse (1771) mit der französischen Revolution, Cabet's Voyage en Icarie (1842) mit der Revolution vom Jahre 1848 in Verbindung setzen. Aehnlich wie in diesen Zeiten lag es damals mit dem wild zerrütteten Griechenland, das ebenfalls am Vorabend gewaltiger Umwälzungen stand, bis schließlich die macht- und kraftvolle makedonische Monarchie in die zerrissenen Verhältnisse eingriff. Die ständigen und heftigen Kämpfe zwischen den Staaten selbst und zwischen den einzelnen Parteien im Staate, die traurigen Begleiterscheinungen der radikalen Demokratie, ferner die immer unhaltbarer werdenden sozialen Verhältnisse gerade in Athen ließen die besten und edelsten Männer vom öffentlichen Staatsleben sich abwenden, von der Wirklichkeit abstrahieren und ins Reich der Ideale flüchten. Solche Utopien müssen, wenn uns nicht alles täuscht, in jener Zeit massenweise aufgetreten sein. Gerade in Hellas war außerdem noch ein anderes Moment wirksam, das die Abfassung von Staatsutopien begünstigen mußte. Daß nämlich dort die Frage nach dem besten Staate so früh und so eifrig aufgeworfen und behandelt wurde, das lag, abgesehen von den Zuständen der Zeit, auch an der typisch hellenischen Anschauung vom Recht und von der Verfassung. Die Form ist es, die von dem Hellenen auf jedem Gebiet und so auch auf dem staatlichen einseitig und außerordentlich hoch geschätzt, ja überschätzt wird. (Vgl. die Anschauungen vom gesetzmäßigen Kreislauf der Natur; Platons Ideen; die den Stoff gestaltende Form bei Aristoteles). Der

---

[286]) Stein, Soziale Frage S. 286.

νόμος[287]) ist dem Griechen die Seele des Staates.[288]) Auch einem Aristoteles noch ist die Verfassung dessen Quintessenz und Staat und Verfassung identisch. Mit der Herrschaft des Gesetzes ist dem Hellenen die Freiheit verbunden.[289]) Mehr ein harmonisierendes Ordnungsprinzip als ein Macht- und Herrschaftsprinzip (wie es z. B. in Rom war) ist nach griechischer Auffassung das Recht, und als solches ist es eng verbunden mit dem Wesen der staatlichen Gemeinschaft, der es sein Gepräge gibt, an dem die Bürger einen inneren Zusammenhalt finden.[290]) Der Staat ist eben abhängig von einer bestimmten Form, einer bestimmten Verfassung, und es ist typisch hellenische Anschauung, daß es an der Verfassung und den Gesetzen allein liege, ob ein Staat wachse, blühe und gedeihe und seine Bürger glücklich wären, und daß, wenn man die Verfassung ändere, auch der Staat und mit ihm seine Bürger anders würden[291]), daß ferner, wer die Menschen bessern wolle, bessere Gesetze geben müsse; denn Gesetze seien imstande, die Menschen tugendhaft zu machen.[292])

Ein Zeichen für die maßlose Ueberschätzung der Ver-

---

286) Stein, Soziale Frage, S. 286.

287) Zuerst = Gesetze und Staatsverfassung zusammen; vgl. z. B. noch den Titel einer Schrift des Antisthenes: *περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας.* (Diog. Laert. VI 16.); später unterscheidet man *πολιτεία* und *νόμοι*, jene als die Anordnung über die Gewalten im Staate, diese als die auf der Basis dieser Verfassung erlassenen Anordnungen, nach denen die Inhaber der Staatsgewalt zu handeln haben. Aristoteles hat diese Unterscheidung klar formuliert. vgl. Pol. VI (IV) 1, 5 b; p. 1289 a, 16 ff.

288) Isokr. *Ἀρεοπαγ.* 14: *ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν, ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις.*

289) Vgl. Herod. VII 104: *ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος.* vgl. ferner Plato leg. IV 722 e. Symp. 196 c; Arist. Rhet. III 3 p. 1406, 18. vgl. dazu Hirzel, Themis S. 376 ff.

290) Vgl. Herakleitos, Diels Vors. I³ (1912) B 44 (S. 86, 9 f.): *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος.*

291) Vgl. Aristot. Pol III 1, 13 p. 1276 b, 2 ff. und Isokr. Areop. 78.

292) Arist. Nik. Eth. 199, 32.

fassung als solcher ist auch die Verherrlichung der Gesetzgeber.[298]) Die Verfassungen wechselten nun allerdings oft im Laufe und unter dem Drucke der Zeit, besonders auch in Athen; doch hielt man an der hohen Schätzung der Verfassung als solcher fest, wenn man auch überzeugt war, daß sie θέσει entstanden sei, also auch von Menschen umgeworfen werden könne. Dann aber, so schloß man folgerichtig weiter, konnte man auch neue, vollkommene, beste πολιτεῖαι aufstellen und einführen. Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. versuchte Pythagoras in Kroton und mehreren unteritalischen Städten die Verfassung nach philosophischen Prinzipien einzurichten; so wird er der erste idealistische Politiker, der Vorläufer der idealistischen Staatsphilosophie in Griechenland. In Kroton gründete er einen Bund von Jüngern vornehmer Abkunft und weihte sie in seine Ethik und Politik ein. Sein Prinzip der Harmonie übertrug er auch auf den Staat als einen Kosmos. Absolute Subordination, relative Gütergemeinschaft, Opferwilligkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung wurde von jedem Mitgliede des Bundes gefordert und als beste Verfassung eine Aristokratie des Geistes hingestellt. Auch er, wie die folgenden Utopisten, hatten kein Verständnis für die das Völkerleben beherrschenden historischen Mächte, er will frei seine Theorie verwirklichen, an jedem Ort und zu jeder Zeit in derselben Weise.

In der Aufstellung idealer Staatsverfassungen und -gebilde gingen nun die Sophisten weiter und suchten diesen eine wissenschaftliche Berechtigung zu erweisen. Sie stellten endgültig fest, daß der Staat, seine Verfassung und seine Gesetze θέσει entstanden seien, sie brachen radikal mit der theonomen Auffassung des bestehenden Staates und der bestehenden Gesellschaft, und sie waren es nun auch, die — wenn auch hier der rhetorische Charakter durchblickt — neue Verfassungen, politische und soziale Ideale aufstellten. Hier sind die Anfänge einer auf wissenschaftlicher Basis beruhenden Idealphilosophie.

---

[298]) Vgl. Kaerst, Geschichte des Hellenismus, I² S. 8.

Und wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß Platon — wie Aristoxenos und Favorinus behaupten[294]) — fast den ganzen Inhalt der *Πολιτεία* aus den *Ἀντιλογικά* des Protagoras entnommen habe, so konnte doch eine solche Behauptung nicht entstehen, wenn nicht Protagoras ein Staatsideal aufgestellt hatte. Daß er sich mit der Erforschung des besten Staates beschäftigt hat, beweist auch die Ueberlieferung, nach der er für Thurioi bei dessen Gründung die Verfassung ausgearbeitet haben soll. Auch hier also der Gedanke, die Rechts- und Staatsordnung frei aus philosophischer Spekulation ins praktische Leben einführen zu können, auch hier das Streben, sich von der Verbindlichkeit und den engen Grenzen gegebener historischer Mächte loszulösen und das Leben zu rationalisieren, auf Grund vernünftigen Denkens und bewußter vernünftiger Berechnung zu gestalten. Und dieser rationale Charakter tritt uns besonders in den aus der sokratischen Schule hervorgegangenen Staatsutopien entgegen. Hier wird der Gedanke der Herstellung einer Verfassung lediglich durch systematisches, rationales geistiges Schaffen auf die Spitze getrieben, hier wird der „Staat als Kunstwerk"[295]) bis in die letzten Konsequenzen proklamiert; er soll danach nicht ein Spiel des Zufalls oder das Ergebnis natürlicher, historischer Entwicklung, sondern lediglich die Frucht menschlicher Berechnung sein. Gegenüber dem typisch sophistischen Zuge der bloßen Negation des Wirklichen und Gegenwärtigen betonten Sokrates und seine Schüler ihrer Forderung und Bejahung des objektiven Wissens gemäß das Positive, die neue

---

[294]) Diog. Laert. III 37 = Diels Vorsocr. 538, 2 ff.: .... *ἣν Πολιτείαν Ἀριστόξενός* (frg. 33. FHG II 282) *φησι πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.* Diog. Laert. III 57 = Diels. 538, 5 ff.: *Πολιτείας ... ἣν καὶ εὑρίσκεσθαι σχεδὸν ὅλην παρὰ Πρωταγόραι ἐν τοῖς Ἀντιλογικοῖς φησι Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῆς ἱστορίας δευτέρωι* (frg. 21. FHG III 580).

[295]) J Burckhardt, Kultur der Renaissance. 2. Aufl. S. 71: „Kunstwerke, d. h. bewußte, von der Reflexion abhängige, auf genau berechneten sichtbaren Grundlagen ruhende Schöpfungen."

Ordnung der Dinge Natürlich steht hier Platon im Vordergrund, und seinen Idealstaat werde ich im Folgenden mit dem xenophontischen besonders in Beziehung setzen müssen. Hier sei nur soviel gesagt, daß der platonische „Staat“ nicht politische Theorie gibt, sondern eine publizistische Tendenzschrift im großen Stil, eine Staatsutopie, ist. Er will sie aber in allem Ernst in die Wirklichkeit umgesetzt sehen, und sie ist in der Tat nicht so utopisch, es steckt weit mehr Realität hinter dem Phantasiebild, als man gewöhnlich annimmt. Vieles entspricht bestehenden Sitten und Einrichtungen, vieles und gerade das Eigentümlichste erklärt sich vollkommen aus jener Zeit und aus seiner Philosophie, es sind konsequente Folgerungen. Dennoch ist gerade er utopisch, indem er seinem Idealstaate eine lediglich intellektuelle Grundlage gibt, nicht eine empirische, kritische, vergleichende. Diese war einem Aristoteles vorbehalten.

Waren dies im allgemeinen Idealstaaten, die von ernsten Männern der Wissenschaft erdacht waren, so hatte anderseits schon lange vorher die Phantasie des Volkes in populärer Weise sich ein ideales Land des Glückes und der Freude und des Wohlstandes ersonnen. Früh bereits hatte sich ein Zustand ewigen Krieges entwickelt, und früh empfand man die Kargheit der Natur. So träumte und phantasierte man von seligen Zuständen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, man projizierte seine Wünsche in die Längstvergangenheit und so entstand — und damit stehen die Griechen nicht allein — das selige Wunschland einer paradiesischen Urzeit, die bei zahlreichen alten Völkern verbreitete Legende eines goldenen Zeitalters, eines Zustandes unbegrenzten Glückes und ungetrübten Friedens.

Schon Homer[296]) schildert uns elysische Gefilde, Hesiod[297]) die Insel der Seligen, einen Zustand, wo die Menschen frei von Sorgen, Ungemach, Krankheit und Alter, dagegen in der

---

296) Od. IV 563 ff.

297) *ἔργα καὶ ἡμέραι*, v. 167 ff. vgl. Pindar ol. 261 ff.

Fülle der Güter und des Glückes ein götterähnliches Dasein führten, wo allgemeine Bruderliebe und Gleichheit und Freiheit herrschte, die Gegensätze von Herren und Sklaven, arm und reich nicht existierten. Und diese Fabel vom Kronosreiche tritt uns später öfter entgegen, oft auch in der Komödie. Dann suchte man auch die idealen Gefilde in einer wirklichen Welt, bei entlegenen Völkern, wobei dieser romantischen Sehnsucht die jetzt aufkommenden phantastischen Reisebeschreibungen entgegenkamen. Auch dieser Richtung bemächtigte sich die Komödie, ich erinnere an Pherekrates' *Πέρσαι*, *Ἄγριοι* und *Μεταλλῆς*, an Telekleides' *Ἀμφικτύονες*, Kratinos' *Πλοῦτοι*, Krates' *Θηρία*, Nikophrons' *Σειρῆνες*.[298]) Und hier beginnen diese Legenden erst für uns politisches und soziologisches Interesse zu bekommen, während sie vorher höchstens psychologisches in Anspruch nehmen konnten. Erst jetzt wird allmählich mit der Zurückprojizierung auch eine künftige Gestaltung der Verhältnisse ins Auge gefaßt, ja man beginnt direkt die idealisierte Vergangenheit in die Zukunft hineinzuprojizieren; das ist das Charakteristische der nun folgenden Verherrlichungen und Idealisierungen fremder Völker in früheren Epochen. Daneben versenkt man sich auch sehnsuchtsvoll in die Vergangenheit des eigenen Vaterlandes, die Schwärmerei für die *πάτριος πολιτεία* kommt jetzt auf. Die Komödie, besonders Aristophanes, schildert oft und gern „die gute, alte Zeit" der Marathonkämpfer. Allerdings dachte sich jeder unter der *πάτριος πολιτεία* je nach seinem politischen Standpunkte etwas anderes, man stellte sich diese Verfassung der guten alten Zeit seinem Ideale gemäß vor. Und der Phantasie stand ja insofern Tür und Tor offen, als man in der Tat nicht mehr genau wußte, wie sie eigentlich gewesen war. In diese Richtung fällt Isokrates' Areopagitikos, der den athenischen Staat der *πάτριος πολιτεία*

---

[298]) vgl. Pöhlmann, Soziale Frage I. Die Kapitel „Der Sozialstaat der Legende und das sozialistische Naturrecht" S. 99 ff. und „Das Wunschland in Fabel und Komödie" S. 376 ff.

schildert, und auch Platons Atlantissage[299], die den um 9000 Jahre rückwärtsprojizierten Idealzustand des athenischen Staates und seine Kämpfe mit dem Volke der Atlantiker schildert. Hier hat sich Platon mehr der Phantasie hingegeben, hier wollte er sein politisches Ideal in dichterischer Verkörperung lebendig vor sich sehen.[300] Hier sind auch die utopischen Züge, die die späteren Staatsromane aufzuweisen pflegen, Ueppigkeit der Vegetation, Reichtum des Landes an Edelmetallen usw.

Eine kulturmüde Welt sucht überhaupt gern ihr Ideal in fernen Zeiten, aber auch fernen Gegenden. Die Entfernung der fremden Völker hat an sich schon etwas Romantisches, und mit der Erweiterung des politischen und geographischen Horizontes und durch den regen Verkehr mit fremden Völkern hatte sich das Verhältnis von Hellenen und „Barbaren" gewandelt. Das habe ich schon oben in anderem Zusammenhange betont. Ja, man begann bald in Hellas alles Fremde hochzuschätzen. Herodot hatte bereits das hohe Alter der ägyptischen Kultur bewundert, die Sophisten hatten über die *ἤθη* und *νόμιμα βαρβαρικά* Erörterungen angestellt, gleichsam Vorarbeiten für Ephoros und das große Werk des Aristoteles. Vor allem ist es aber eigentlich gerade die Kulturlosigkeit von Naturvölkern, die man bewundert. So verlegt man bald das Ideal der Sittlichkeit und Unverdorbenheit in sentimentaler, idealisierender, phantastischer Dichtung in weltferne und unbekannte Gegenden, oder man sucht es in den primitiven Zuständen der Naturvölker der Gegenwart, bald der nordischen Völker, der nomadischen Skythen, bald der südlichen, der Aethiopen, oder der Inder im Osten, oder der Mysen oder der Serer, eines nach der Meinung der Alten am Ende der Welt gelegenen und daher für die Idealisierung überaus geeigneten Volkes.[301]

---

[299]) vgl. Timaios und Kritias.

[300]) vgl. Timaios p. 19 c.

[301]) Für die Idealisierung fremder Völker zu Xenophons Zeit erinnere ich nur an Isokrates' Busiris, Nikokles, Euagoras. Ferner soll Platon für seine *Πολιτεία* Züge aus Aegypten entlehnt haben.

Man hat nun gesagt, wenn Xenophon ein Staatsideal hätte publizieren wollen, wie hätte er, der Sohn der freien Republik Athen, gerade die Persermonarchie mit dem „Barbaren“ Kyros an der Spitze als Hintergrund wählen können?[302]) Ich meine, dieser Einwand ist nach dem Gesagten leicht zu widerlegen. Daß die meisten gebildeten Athener mit der damaligen Demokratie unzufrieden waren, daß ferner die ganze Zeitströmung auf die Monarchie hinging, werden wir im Folgenden sehen. So lautet die Frage also nur noch: warum nahm er denn gerade die Persermonarchie zur Idealisierung und zur Darstellung seines Staatsideals? Ich antworte mit der Gegenfrage: welchen Fürsten, speziell welchen griechischen Fürsten hätte er denn für seine Zwecke nehmen sollen? Treffend hat schon Christ-Schmid[303]) bemerkt, wer damals einen aus inneren Gründen herrschaftsfähigen und -berechtigten[304]) König vorführen wollte, hätte dafür in Hellas selbst kein Vorbild gefunden; denn dieses habe nach Aristoteles[305]) keine *βασιλεῖαι*, sondern nur *μοναρχίαι* und *τυραννίδες*, d. h. „gesetzliche und gesetzwidrige Herrschaften einzelner sittlich nicht überragender Persönlichkeiten“ gekannt. Es blieb also Xenophon garnichts weiter übrig als zu den *βάρβαροι* hinüberzugreifen.

Nun fand er in der persischen Monarchie unter Kyros

---

vgl. Krantor im Kommentar des Proklos zum Timaios p. 20 d (II p. 76, 2 D), Arist. Pol. IV (VII) 9,1b p. 1329 b. Für die Zeit nach Xenophon vgl. besonders Theopomps meropisches Land (F H G I 289), Hekataios' kimmerische Stadt (F H G II 336), Euhemeros' heilige Chronik, das Fabelland Panchaia (Plut. de Is. et Osir. c. 23. Euseb. praepar. evang. II 2.), Iambulos' Sonnenstaat (Diog. Sic. II 55 ff.) und dazu Pöhlmann, Soziale Frage I^2 S. 359 ff.

302) Butters, Was ist die Kyrupaedie? Gymn. Progr. Zweibrücken 1853, hält das für eine unerhörte Neuerung. Er glaubt daraus schließen zu müssen, daß Xenophon in der Kyrupaedie nicht etwa ein Staatsideal, sondern historische Tatsachen gebe.

303) I^6 S. 517.

304) vgl. Cyrup. VIII 1,37.

305) Polit. V 10, p. 1313 a, 3 ff.

einen Stoff, wie er ihn sich nicht besser wünschen konnte. Dieser Herrscher eignete sich für ihn am besten, um an ihm sein Ideal des besten Staates darzustellen. Daß es zu Xenophons Zeit verschiedene Ueberlieferungen über Kyros, sein Leben und seine Eroberungen u. s. w. gab, ist bereits oben bei anderer Gelegenheit erwähnt worden. Xenophon hatte also genügend Freiheit, den von der Sage so durchwobenen Stoff in einer freien tendenziösen Art zu behandeln, er konnte dem Kyros Gedanken und Taten zuschreiben, wie es ihm beliebte. Außerdem hatte sich die Neigung, Barbarenvölker zu idealisieren und zu verherrlichen, gerade nach dem Orient gewandt, und da zu einem großen Teil zu den Persern. Herodot und Aischylos hatten begonnen, Altpersien zu verherrlichen und zu idealisieren, sodaß der Name des Kyros auch bei den Griechen einen guten Klang hatte und seine geschichtliche Bedeutung für außerordentlich und unbestritten gehalten wurde. Keines Herrschers Ruhm war größer als der des Kyros; Persien rühmte sich seiner als des Gründers des Reiches, unter dessen Regierung das Volk glücklich und siegreich gewesen sei[306]), und als des Ideals menschlicher und fürstlicher Vollkommenheit.[307]) Und Aischylos stellte in seinen „Πέρσαι" Xerxes und die Perser nicht als Barbaren hin, ja, er sympathisiert mit ihnen und verherrlicht sogar den Kyros (v. 768 ff.). Die Sokratiker sind es gerade, die diesem Zuge zur Verherrlichung der Perser folgen; ihr Interesse für diese ergibt sich aus vielen Stellen, ich führe nur an: Plato Leg. III p. 694 a ff. wo rühmend hervorgehoben wird, daß die Perser zur Zeit des Kyros selber frei und sodann Herren über viele gewesen seien. „Der Herrscher ließ die Untertanen an der Freiheit teilnehmen und stellte sich auf gleichen Fuß mit ihnen, sodaß die Krieger mit ihrem Führer eng befreundet waren und sich in allen Gefahren willig zeigten." Ferner habe Kyros jedem Verständigen Freiheit der Rede zugestanden

---

306) Herod. III 89.

307) Herod. III 160. vgl. auch Cyrup. I 2,1.

und die geehrt, die ihm einen guten Rat gegeben hätten. So sei alles damals durch diese Freiheit und Freundschaft und den gegenseitigen Geistesaustausch gediehen. Und kurz vorher (p. 693 d) hatte er gesagt: „Es gibt unter den Verfassungen zwei, die gleichsam die Mütter der übrigen sind, dergestalt, daß man mit Recht behaupten darf, daß diese aus ihnen entstanden seien. Die eine nennt man mit Recht Monarchie, die andere Demokratie, und jene, darf man behaupten, ist bei dem Perservolke, diese aber bei uns in ihrer Vollendung zu finden.“ Vgl. auch Alkib. I p. 121 c ff. Auch Isokrates, den man allerdings nur in überaus bedingtem Maße zu den Sokratikern zählen könnte, stimmt trotz seiner Forderung eines Nationalkrieges gegen den „Erbfeind“ mit ein in die Perserverherrlichung, wenn er z. B. im Euagoras (§ 37) sagt: *ἀλλὰ μὴν τῶν γ' ἐπὶ τάδε γεγενημένων, ἴσως δὲ καὶ τῶν ἁπάντων, Κῦρον τὸν Μήδων μὲν ἀφελόμενον τὴν ἀρχήν, Πέρσαις δὲ κτησάμενον, καὶ πλεῖστοι καὶ μάλιστα θαυμάζουσιν.* Bekannt ist ferner, daß sich in der Liste der Schriften des Antisthenes die Titel finden: *Κῦρος* und *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας.* So war es also nichts Besonderes, wenn Xenophon sein Staatsideal in ein verklärtes Persien legte.[308]) Außerdem kam es ihm, wie wir noch sehen werden, viel auf die Persönlichkeit des idealen Herrschers selbst an, und auch hier paßte Persien für seine Zwecke ausgezeichnet; denn in keinem anderen Reiche war die politische Leistungsfähigkeit so sehr durch die Persönlichkeit des Herrschers bedingt wie gerade in Persien.

5. Psychologische Impulse und literarische Motive.

Xenophon selbst aber mußte bei seiner Wahl noch dadurch beeinflußt werden, daß er Persien durch eigenen Augenschein kannte. So war ihm die Möglichkeit gegeben, seine

---

[308]) Vgl. Ed. Schwartz, Griech. Roman S. 45: „Die griechischen Geschichtsbücher erzählten manche hübsche Geschichten von dem einfachen, in einem rauhen Bergland dürftig und arm dahinlebenden Perserstamm, der unter seinem großen Herrscher Kyros die weichlichen, üppigen Meder und Babylonier leicht unterjocht hatte.“

eigenen Ideen in der Erzählung mit einer Menge von tatsächlich Bestehendem oder geschichtlich Wahrem, Gewesenem zu durchweben, sodaß auch das, was er zur eingehenderen Darlegung seiner eigenen Ideen hinzutat, den Eindruck der Wirklichkeit machte. Konnte es schon keinen besseren Beweis für die Realisierbarkeit seines Ideals geben, als die Behauptung, daß es schon einmal — eben hier in Persien — realisiert gewesen sei, so mußten seine Anknüpfungen des idealisierten Altpersien an die Gegenwart (die *ἔτι καὶ νῦν* — Bemerkungen!) seinem Ideale eine — wenigstens scheinbare — reale Beglaubigung verschaffen. Daß Xenophon, um seine Ideen darzulegen, sich an ein historisches Reich anschloß, kam auch wohl daher, daß es offenbar nicht in seiner Natur lag, seine Gedanken über den besten Staat abstrakt in der Form eines festen Systems zu geben. Xenophon war kein Gelehrter, sondern ein Mann der Praxis, wenn auch von Bildung. Zur literarischen Fixierung eines Staatsideals überhaupt war er, wie oben dargelegt, durch die platonische *Πολιτεία* angeregt, desgleichen durch die unhaltbaren Zustände in Hellas. Noch ein persönliches Motiv mochte hinzukommen: Ich sprach oben von einer Klasse von Utopisten, willensstarken Persönlichkeiten, Herrenmenschen, denen absolute persönliche Freiheit höchstes Bedürfnis ist und die sich stark genug fühlen, andere zu beherrschen, die aber durch ihre allumfassende Gewalt gleichzeitig den Untertanen Frieden, Glück und Wohlstand verschaffen wollen. Ein solcher Utopist ist Xenophon, ein solcher Mensch ist der von ihm geschilderte Ideal-Herrscher Kyros. Sollte Xenophon nicht bei der Schilderung dieses Herrschers sich ständig selbst im Auge gehabt haben? Ich meine wohl, Er ist der Kyros, den er schildert, so würde er herrschen, solche Erfolge haben und so das Reich zu Glück und Wohlstand führen. Einmal in seinem Leben hatte er gedacht, Gründer und Tyrann einer Stadt zu werden, damals, als er die Zehntausend durch mannigfache Gefahren glücklich bis ans Meer geführt hatte. Es war ihm nicht geglückt. Aber der Trieb zum Herrschen, die Lust zum Organisieren, die sich

bei ihm als Feldherrn so glänzend bewährt hatte, das blieb ihm. Konnte er diese Triebe auch später nie praktisch betätigen, so flüchtete er sich in das Reich der Ideale, hinweg aus der Zerrüttung aller Verhältnisse in Hellas und träumt von einer neuen Zeit — unter seinem Regime. Das ist das Utopische an seinem Ideal, das ist aber auch das Charakteristische für jene Klasse von Utopisten. Hinzu kam dann noch, daß er gleichzeitig dabei gesammelte Kenntnisse verwerten konnte. Im Hieron, Oikonomikos und anderen Schriften hatte er sie z. T. bereits literarisch fixiert, die Kyrupaedie sollte schließlich die Summe seiner Erfahrungen und Kenntnisse geben; die ließen sich gut bei der Zeichnung des Idealstaates mit verwenden.

Eines möchte ich noch hinzufügen: Daß man aus der Kyrupaedie herauslesen könnte, daß die Perser der Kyrupaedie die Lakedaimonier seien, war oben bestritten worden. Daß sie nicht orientalische, sondern griechische Züge tragen, muß ich zugeben. Und das ist ja auch ganz natürlich. Xenophon stellt sein Ideal ja für Griechen auf, aus griechischen Verhältnissen sollte ein Staat wie der des Kyros hervorgehen. Wenn Xenophon überhaupt daran dachte, daß sich Griechen für sein Staatsideal begeistern würden, daß sie darauf hinarbeiten würden, es zu verwirklichen, dann mußten Kyros' Gedanken, Vorstellungen, Charakter, Einrichtungen usw. griechisch sein! Außerdem wird man wohl annehmen müssen, daß man, wie oben (S. 36) bereits bemerkt, in jener Zeit schriftstellerisch noch nicht so weit war, als daß Xenophon — auch wenn er gewollt hätte — für ganz andere Verhältnisse einen entsprechenden Ausdruck hätte finden können.

Ein wichtiges Moment zur Begründung meiner Ansicht, daß die Kyrupaedie das xenophontische Staatsideal gäbe, liegt im Vergleiche der in der Kyrupaedie geäußerten Ansichten über den besten Staat, seine Institutionen usw. mit ihrer Zeit. Die ganze folgende Untersuchung, die die Kyrupaedie aus jener Zeit zu verstehen sucht, bietet also gleichzeitig in den einzelnen Punkten einen Beweis für meine Annahme; man

muß sie nur gleichzeitig auch unter der Frage betrachten: Wird es dadurch wahrscheinlicher, daß die Kyrupaedie das xenophonische Staatsideal gibt? Die beiden Untersuchungen, 1. nach der Tendenz der Kyrupaedie und 2. nach der Stellung des xenophontischen Staatsideals zu seiner Zeit, mußten so vereinigt werden, wollte ich mich nicht andauernd wiederholen. Ich glaube aber nicht, daß das zum Nachteil für die Darstellung geschehen ist.

II. Hauptteil.

Xenophons Staats- und Gesellschafts-Ideal und seine Zeit.

Voruntersuchung.

Theoretische Unterscheidung der einzelnen Verfassungsformen bei Xenophon.

Bei der Feststellung, daß Xenophon sich eifrig mit Fragen politischer Natur beschäftigte, hatte ich bereits die Stelle Cyrup. I 1, 1 zu zitieren: *ἔννοιά ποθ' ἡμῖν ἐγένετο, ὅσαι δημοκρατίαι κατελύθησαν ὑπὸ τῶν ἄλλως πως βουλομένων πολιτεύεσθαι μᾶλλον ἢ ἐν δημοκρατίᾳ, ὅσαι τ' αὖ μοναρχίαι, ὅσαι τε ὀλιγαρχίαι ἀνῄρηντο ἤδη ὑπὸ δήμων, καὶ ὅσοι τυραννεῖν ἐπιχειρήσαντες οἱ μὲν αὐτῶν καὶ ταχὺ πάμπαν κατελύθησαν, οἱ δὲ κἂν ὁποσονοῦν χρόνον ἄρχοντες διαγένωνται, θαυμάζονται ὡς σοφοί τε καὶ εὐτυχεῖς ἄνδρες γεγενημένοι.*

Diese Stelle ist auch in anderer Hinsicht noch von Bedeutung, nämlich insofern, als wir hier Xenophon Monarchie, Tyrannis, Oligarchie und Demokratie unterscheiden sehen. Mem. IV 6, 12 berichtet er über die Unterscheidungen, die Sokrates hinsichtlich der Verfassungsformen gemacht habe, und sagt: *βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα. καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ*

ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων, πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων, δημοκρατίαν.

Da Cyrup. I 1, 1 μοναρχία und τυραννίς unterscheidet und Mem. IV 6, 12 βασιλεία und τυραννίς, so möchte ich annehmen, daß Cyrup. I 1, 1 μοναρχία im Sinne von βασιλεία gebraucht ist. Statt der Cyrup. I 1, 1 angeführten ὀλιγαρχία sind Mem. IV 6, 12 ἀριστοκρατία und πλουτοκρατία eingeführt. Im ganzen scheint Xenophon also folgende Staatsformen zu unterscheiden: Königtum (oder Monarchie), Tyrannis, Aristokratie, Oligarchie, Plutokratie und Demokratie. Von dem Königtum (Alleinherrschaften) unterscheidet er Cyrup. I 1, 4 zwei Arten: ... βασιλέων, καὶ τῶν πατρίους ἀρχὰς παρειληφότων καὶ τῶν δι' ἑαυτῶν κτησαμένων. Es kommt also nach ihm bei dem Unterschied zwischen βασιλεύς und τύραννος nicht in Frage, auf welche Weise sie die Herrschaft bekommen haben, ob durch Vererbung oder Wahl u. s. w., sondern der Unterschied liegt lediglich darin, daß der erstere ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων, der letzte ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους regiert. Wir haben hier die vielleicht zuerst von Sokrates festgestellte Definition der βασιλεία und der τυραννίς, jene als eine Herrschaft nach Gesetzen und über Freiwillige, diese als eine Willkürherrschaft und über Unfreiwillige. „Damit will nicht gesagt sein, daß die Herrschaft des βασιλεύς auf einer rechtlichen Zustimmung der Untertanen ruht. Rechtlich hat nach Sokrates der König die Herrschaft inne, weil er das Szepter führt. Aber politisch ruht die βασιλεία auf einer Zustimmung der Untertanen und ethisch auf freiwilligem Gehorchen, d. h. nicht auf Gehorchen aus Furcht vor der Macht, sondern aus Ueberzeugung, daß diese Herrschaft sein muß." [309]) Hinzugefügt muß nur noch werden, daß Xenophon (Sokrates) den Unterschied einer Herrschaft κατὰ νόμους und μὴ κατὰ νόμους macht, sodaß sich also die Auffassung von

---

309) Rehm, Staatsrechtswissenschaft S. 28 Anm. 1.

der Tyrannis als einer Willkürherrschaft dem nähert, was wir jetzt darunter verstehen. Diese Unterscheidung der Alleinherrschaften nach moralisch guten und moralisch schlechten bestand jedenfalls noch nicht lange. Herodot — in seiner Verfassungsdebatte der sieben Perser (III 80—82) nach dem Sturze des falschen Smerdis — gebraucht nur die Worte *μόναρχος* und *μοναρχίη*, wobei er mit *μόναρχος* in der Rede des Otanes (III 80) einen willkürlich regierenden Herrscher bezeichnet, der mit allen Fehlern eines *τύραννος* im späteren Sinne behaftet ist, und in der Rede des Dareios (III 82) einen streng nach dem Gesetz regierenden, gerechten und tugendhaften Alleinherrscher, kurz: den idealen *βασιλεύς*. Ueberhaupt scheinen die Worte *τύραννος*, *τυραννίς*, *τυραννεῖν* (= Herrscher, Herrschaft, herrschen im allgemeinen Sinne) selten gebraucht zu sein, wir finden sie unter den Vorsokratikern nur bei Zenon[310], Xenophanes[311], Periander[312], Kritias[313], Thales[314] und Xenophanes[315], wo sie aber nur in dem angegebenen allgemeinen Sinne gebraucht sind. Interessant ist dann die Auseinandersetzung des Vorsokratikers Hippias über den Gebrauch und die Bedeutung von *τύραννος* und *τυραννίς*. Er sagt[316]: *ἴδιον δέ τι πεπόνθασιν οἱ μεθ' Ὅμηρον ποιηταὶ τοὺς πρὸ τῶν Τρωικῶν βασιλεῖς τυράννους προσαγορεύοντες, ὀψέ ποτε τοῦδε τοῦ ὀνόματος εἰς τοὺς Ἕλληνας διαδοθέντος, καὶ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους, καθάπερ Ἱππίας ὁ σοφιστής φησιν. Ὅμηρος γοῦν τὸν πάντων παρανομώτατον Ἔχετον βασιλέα φησὶ καὶ οὐ τύραννον „εἰς Ἔχετον βασιλῆα βροτῶν δηλήμονα“* (684). Es soll also das Wort *τύραννος* überhaupt erst spät, zur Zeit des Archi-

---

310) Diels Vors. A 20 (130, 8).

311) Ebenda B. 6, 2 (46, 17).

312) Ebenda 73 a 3 (523, 17).

313) Ebenda A 1 (607, 34) B 25, 6 (620, 27).

314) Ebenda A 1 (6, 6).

315) Ebenda A 1 (34, 11).

316) Frg. B 9 Diels Vors. II³ S. 287 (584) = Hypoth. Soph. Oed. R. V (Schol. II 12, 11 Dind.).

lochos, nach Griechenland gekommen sein[317]); Homer kenne es noch nicht, und die Dichter nach Homer haben in demselben Sinne *βασιλεύς* und *τύραννος* gebraucht. —

Außerdem möchte ich noch eine Stelle aus dem Anonymus Iamblichi anführen, dessen Fragmente Diels bekanntlich mit in seine Vorsokratiker aufgenommen hat: es ist der Schluß des letzten Fragments.[318]) Hier haben wir die Schilderung der Tyrannis als des größten und schlimmsten Uebels (*κακὸν τοσοῦτόν τε καὶ τοιοῦτον*), sie erwächst nur auf dem Boden Gesetzlosigkeit (*γίνεται . . οὐκ ἐξ ἄλλου τινὸς ἢ ἀνομίας*). Aber sind das die Charakteristika der Tyrannis allein? Es scheint nicht so, es heißt ja weiter: *ὅστις γὰρ ἡγεῖται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς γίγνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας, μωρός ἐστιν· ἐπειδὰν γὰρ ἅπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται, τότε τοῦτο γίγνεται· οὐ γὰρ οἷόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν* u. s. w. Also auch die *βασιλεία* erwächst auf dem Boden der *ἀνομία* und *πλεονεξία*! Beide, *τυραννίς* und *βασιλεία*, entstehen, wenn man sich allgemein der Schlechtigkeit hingibt (*ἐπειδὰν γὰρ ἅπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται*), wenn man allgemein sich von Recht und Gesetz lossagt (*ὅταν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπῃ, ὅ τε νόμος καὶ ἡ δίκη*). Es sind also hier *βασιλεία* und *τυραννίς* vollständig gleichgesetzt (*βασιλέα ἢ τύραννον*!). Das zeigt sich auch am Folgenden, wo stets nur, trotz der beiden vorausgehenden Ausdrücke *βασιλεύς* und *τύραννος*, von einer *μοναρχία* gesprochen wird: *τότε ἤδη εἰς ἕνα ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτου καὶ φυλακήν· πῶς γὰρ ἂν ἄλλως εἰς ἕνα μοναρχία περισταίη. . . . .* Also *μοναρχία, βασιλεία* und *τυραννίς* sind für den Verfasser dieses Fragments noch nicht verschieden; zum mindesten muß man sagen, sie haben alle für ihn dieselbe Entstehungsursache: *ἀνομία* und *πλεο-*

---

[317]) Joh. Sundwall glaubt seinen lykischen Ursprung erwiesen zu haben. (Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme. Klio XI (1913) S. 220 f.)

[318]) frgm. 7 p. 101, 11. Pistelli § 12—16 = Diels Vors. 634, 31—635, 10.

νεξία. Eine *βασιλεία κατὰ νόμους,* wie sie Xenophon kennt, ist ihm unbekannt. Er kann sich gar nicht denken, daß ein Alleinherrscher nach Gesetzen regieren könne: *πῶς γὰρ ἂν ἄλλως εἰς ἕνα μοναρχία περισταίη, εἰ μὴ τοῦ νόμου ἐξωσθέντος τοῦ τῷ πλήθει συμφέροντος; δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον, ὃς τὴν δίκην καταλύσει καὶ τὸν νόμον τὸν πᾶσι κοινὸν καὶ συμφέροντα ἀφαιρήσεται, ἀδαμάντινον γενέσθαι, εἰ μέλλει συλήσειν ταῦτα παρὰ τοῦ πλήθους τῶν ἀνθρώπων εἷς ὢν παρὰ πολλῶν.* Der Verfasser dieses Fragmentes ist nach alledem anscheinend vor Sokrates' (Xenophons) Zeit zu setzen, und zwar erhebliche Zeit früher, da er einmal zwischen *βασιλεία* und *τυραννίς* noch keinen Unterschied macht und zum anderen in einer Zeit gelebt zu haben scheint, wo sich die Unhaltbarkeit der hellenischen demokratischen Staaten noch nicht in so hellem Lichte gezeigt hat wie zu Xenophons Zeit.[319])

---

[319]) Es liegt natürlich dem Thema dieser Arbeit fern, diese Ansicht noch durch genaue Vergleichung der übrigen Fragmente zu kräftigen. F. Blaß (Kieler Programm 1889) und nach ihm Schneider (Wiener Studien 26 [1904] S. 19 ff.) und Th. Gomperz haben die Fragmente bekanntlich dem Sophisten Antiphon zuschreiben wollen, Diels hat die Fragmente als selbständig an den Schluß der Vorsokratiker gesetzt, und ich glaube auch nicht, daß wir sie einem der bekannten Sophisten werden zuschreiben können. Daß der Verfasser in den Kreis der Sophisten gehört, liegt wohl auf der Hand, und neuerdings hat W. Nestle (Philol. 70 [1911] S. 21 ff.) aus Berührungen mit Platon und Isokrates — wie ich glaube, mit Recht — auf eine gemeinsame Abhängigkeit von Protagoras (und anderen Sophisten) geschlossen. Wenn aber Windelband-Bonhöffer (Geschichte der antiken Philosophie. München 1912³. S. 88, Anm. 2) sagt: „Der Anonymos Iamblichi berührt sich wohl in seinem Preis des *νόμος* und der *δίκη* mit dem platonischen Protagoras, ist aber sowohl hierin wie namentlich in den übrigen Anschauungen wesentlich positiver, ja er verkündet dermaßen ernste und strenge sittliche Grundsätze, daß wir eher an kynischen als an sophistischen Ursprung denken möchten, wenn wir auch nicht mit Joël den Geist des Antisthenes darin erkennen," so setzt er ihn, das geht aus der obigen Erörterung über seine Ansicht von *μοναρχία* usw. und von der Demokratie im allgemeinen klar hervor, in eine viel zu späte Zeit.

In unserer xenophontisch-sokratischen Definition haben wir jedenfalls gegenüber der Sophistik den Fortschritt, daß eine Unterscheidung zwischen *βασιλεία* und *τυραννίς* gemacht wird. Natürlich ist die Einführung eines verschiedenen Gebrauchs dieser beiden Worte nicht das Werk eines einzelnen, etwa des Sokrates, sondern in der Staatspraxis ist allmählich der wechselseitige Gebrauch dieser Worte einer Unterscheidung gewichen. Daß Xenophon auch eine Unterscheidung in der Definition versuchte, darin liegt der Fortschritt. Aber Xenophon führt den einmal angewandten Gesichtspunkt nicht konsequent durch, wenn er nachher die übrigen Verfassungen rein äußerlich nach der Zahl der Regierenden unterscheidet. Er hätte nach einem auf alle anwendbaren Einteilungsmodus suchen müssen. Und außerdem scheinen uns diese Begriffe nicht ganz feststehend zu sein. So schildert er in seinem Hiero c. 1—7 den Tyrannen, der *ἀκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ μὴ κατὰ νόμους* regiert, und zeigt dagegen in der zweiten Hälfte (c. 8—11), daß er, der Tyrann, auch sich die Liebe der Untertanen erwerben, gesetzmäßig regieren und zum Glücke des Staates beitragen könne. Und von Sokrates überliefert er einen rein philosophischen Begriff des Herrschers: „*βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν.*“[320]) Es ist demnach für den rein philosophischen Herrscherbegriff vollkommen gleichgiltig, ob der Herrscher auf legitimem oder illegitimem Wege die Herrschaft erwarb, wenn nur eins der Fall ist, das *ἄρχειν ἐπίστασθαι*. Diesen Herrscherbegriff hat im allgemeinen auch Platon, der übrigens ähnlich wie Xenophon 5 Staatsverfassungen kennt. Platon sagt (leg. IV p. 714 b), dies sei die herrschende Einteilung: Basileia, Tyrannis, Demokratie, Aristokratie, Oligarchie. Der Tyrannisbegriff ist auch bei ihm nicht feststehend; einmal unterscheidet er die Tyrannis als

---

[320]) Mem. III 9, 10.

Alleinherrschaft, die gesetzwidrig und nicht auf verfassungsmäßigem Wege erlangt sei, dann nennt er Tyrannen einen Herrscher, der μὴ κατὰ νόμους regiert und nicht im Besitze der Herrscherkunst ist;[321]) ob der Weg zur Herrschaft dabei legitim oder illlegitim war, ist gleichgiltig; wenn nur das ἄρχειν ἐπίστασθαι vorhanden ist, ist er der wahre Herrscher.

Was die anderen Staatsformen, die Xenophon erwähnt, betrifft, so ist bemerkenswert, daß er sagt: αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, daß also eigentlich das Volk als Ganzes die Macht vergibt, die Aemter besetzt, und zwar macht er da Unterschiede: werden die Aemter ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων, d. h. aus der Zahl derer, die politisch vorgebildet sind, von denen es zu erwarten steht, daß sie gesetzmäßig regieren, besetzt, dann spricht er von einer Aristokratie, wenn ἐκ τιμημάτων, von einer Plutokratie, wenn ἐκ πάντων, dann von einer Demokratie. Was er unter Oligarchie versteht, erfahren wir nicht; wahrscheinlich hat er zwischen der Aristokratie[322]) und der Oligarchie den Unterschied gemacht, daß die Aristokraten κατὰ νόμους regieren und die Oligarchen μὴ κατὰ νόμους; vgl. Platon Politikos p. 301 a: ὅταν ἄρα οἱ πλούσιοι ταύτην μιμῶνται, τότε ἀριστοκρατίαν καλοῦμεν τὴν τοιαύτην πολιτείαν· ὁπόταν δὲ τῶν νόμων μὴ φροντίζωσιν, ὀλιγαρχίαν.

Cap. I. Xenophons Stellung zur Demokratie.

§ 1. Die innere Abwendung der Gebildeten vom öffentlichen Staatsleben und ihre Kritik der Demokratie, speziell der athenischen radikalen.

Wie stellte sich nun Xenophon zu diesen Staatsformen? Zunächst: welches war sein Verhältnis zur Demokratie?

---

[321]) Politikos p. 301.

[322]) Ueber Aristokratie und Oligarchie und den Wandel ihrer Bedeutungen vgl. jetzt besonders Bruno Keil, Griechische Staatsaltertümer, bei Gercke-Norden III (1912) S. 316 ff. Auf Xenophons Ansicht über den Unterschied dieser Verfassungen weist außer der oben erwähnten Stelle nichts weiter hin.

Schon aus seinem Leben läßt sich ohne weiteres schließen, daß er ihr nicht hold war. Sobald es ihm möglich war, suchte er Athen zu verlassen und schloß sich Kyros an. Bei Koroneia focht er sogar mit gegen seine Heimatstadt, die ein Kontingent zu dem thebanischen Heere gestellt hatte, und wenn er sich auch später ihr einigermaßen versöhnlich gegenüberstellte, so ist das doch kein Zeichen dafür, daß aus ihm ein Anhänger der Demokratie geworden war, und nach Athen ist er nie wieder zurückgekehrt. Der Widerwille der Gebildeten gegen die Demokratie, die Herrschaft der Masse oder besser: der Demagogen war überhaupt weit verbreitet. Und das war kein Wunder! Mußten doch selbst die unter den Gebildeten, die im Prinzip einer gemäßigten Demokratie noch gewogen waren, erbittert werden, als schließlich die ganze Gleichheit nur scheinbar wurde, weil in Wirklichkeit nicht das ganze Volk mit gleichen Rechten, sondern die proletarische Masse über die gebildete Minderheit regierte; die absolute Demokratie war zum anderen Extrem der Oligarchie geworden.[323]) Die Begüterten wurden bedrückt, ihnen wurden alle Staatslasten auferlegt, der Demos dagegen betrachtete die Staatskasse als Privateigentum und suchte ihren Inhalt auf jede Weise zu erhöhen.[324]) Bereits zu Herodots Zeit kennt man die Nachteile der Demokratie.[325]) Die Aufklärung ist im gewissen Sinne antidemokratisch; denn die Demokratie haßt die Bildung, weil sie Unterschiede hervorruft, und die besseren Kreise, die politisch reaktionären, begrüßten lebhaft die neuen Ideen. Allerdings nimmt auch die radikale Demokratie aufklärerische Ideen auf, aber nur, wenn diese in ihr Programm fallen. So ist es vor allem die Lehre vom Recht des Stärkeren, die die Sophistik predigt, und die die Demokratie praktisch durchzuführen sucht und wirklich durchführt.[326]) Auch einem

---

[323]) Arist. Pol. VI 1, 9.

[324]) Isocr. Areop. § 24. vgl. Nikokl. 21 und auch Arist. Pol. III 6, 1. VI 1, 12.

[325]) Herod. III 81.

[326]) Athen im Rufe der *πόλις τύραννος*. So sagt auch der Ge-

Manne wie Euripides, einem begeisterten Patrioten, konnten die Schwächen und Auswüchse der demokratischen Regierung nicht unbemerkt bleiben. Trotz aller Liebe für Athen verläßt er seine Heimat und sucht an einem ausländischen Hofe ein Asyl. Im Grunde ist er kein Gegner der Demokratie, aber mit dem zunehmenden Radikalismus und der Zügellosigkeit und all den Begleiterscheinungen der in ihrem Prinzip überspannten Demokratie, die vollständig zur Ochlokratie ausgeartet war, vermag er es nicht, in Athen, das er so sehr geliebt, zu bleiben. Den ernsten Männern, den Gebildeten, so vaterlandsliebend sie sind, kommen die schwersten Bedenken und tiefer Abscheu gegen die bestehenden Zustände, Männern, wie z. B. Thukydides, Sokrates, Platon und so auch Xenophon. Das sind Patrioten, jeder in seiner Art, aber gerade deshalb empfinden sie so tiefen Schmerz über den äußeren Niedergang und den inneren Zerfall des Staates. Es ist ihnen die Erkenntnis gekommen, daß die Demokratie gründlich abgewirtschaftet hat, daß sie schuld ist an dem Zusammensturz, weil es ihr an einer konstanten, konsequenten, sachverständigen Leitung fehlt, und weil in ihr die Volksgunst und die Vordringlichkeit jeden Beliebigen emporhebt, auch wenn er von der Staatsleitung keine Ahnung hat, während der tüchtige und wackere Mann nicht den ihm gebührenden Platz im Staate erhält.[327]) Die Folge ist natürlich, daß solche beim Volke beliebte Männer ihrer Willkür die Zügel schießen lassen und nach Lust und Laune den Staat verwalten.[328]) Ich möchte nur noch einige Beispiele für die Stimmung gegen die Demokratie geben, die damals unter den Gebildeten in Athen weit verbreitet war; sie beleuchten aber wie Schlaglichter grell die Situation.

Thukydides läßt den Kleon gestehen, daß die Demokratie nicht imstande ist, eine konsequente äußere Politik zu

---

schworene Philokleon in Aristoph. „Wespen“: „Unsere Gewalt ist nicht geringer als irgendwelche Königsgewalt.“

327) vgl. u. a. Eurip. Hec. 306 ff. Ion 635 ff. Andr. 699 ff. frgm. 295, 738, 786.

328) Eurip. frgm. 568, 364, 28 ff., 645, 297. Ion 595 ff., 602 ff.

treiben[329]); den Alkibiades läßt er in Sparta erklären, über die Demokratie könne er nichts Neues mehr sagen, weil alle einig seien, daß sie Unsinn sei.[330]) Bekannt ist der Eid, den die Oligarchen in ihren Klubs zu schwören hatten: „Ich werde dem Volke feindlich gesinnt sein und ihm zu schaden suchen, soviel ich kann“,[331]) bekannt ist auch, daß die oligarchische Bewegung, an ihrer Spitze Antiphon von Rhamnus und Phrynichos, im J. 411 so stark wurde, daß sie — wenn auch nur für kurze Zeit — die Herrschaft bekam. Die Komödie liebte es, die Auswüchse der Demokratie mit beißendem Spotte zu geißeln und ihre Führer anzugreifen. Und wenn Aristophanes einmal sagt,[332]) Volksführerschaft sei fernerhin nichts mehr für gebildete und charaktervolle Leute, nur Unwissende, Lumpen und Schufte hätten da ihr Glück, Kenntnisse schadeten nur,[333]) und so habe auch der Wursthändler, weil er nicht zu den *καλοὶ κἀγαθοί*, sondern den *πονηροί* gehöre, schon dadurch einen großen Vorsprung in seiner politischen Laufbahn,[334]) so sind zu dieser Erkenntnis offenbar fast alle, die etwas Bildung besaßen, gekommen, und u. a. haben Xenophon, Platon, Isokrates, Speusipp diese Ansicht praktisch vertreten, indem sie sich grundsätzlich und von vornherein der ihnen offenstehenden politischen Laufbahn entzogen und ihrem tiefen Widerwillen gegen die radikale Demokratie auch literarisch Ausdruck gaben. Sicher hat auch Sokrates — ich hatte davon schon oben zu sprechen — die radikale Demokratie, wo der Demos zugleich die legislative, richterliche und exekutive Gewalt besaß, für äußerst verfehlt gehalten. Konnte doch der Zweck des Staates nicht bei der Herrschaft einer urteilslosen Menge erreicht werden, stand doch mit dem politischen Dilettantismus seine Forderung des sachkundigen Wissens,

---

329) III 37.
330) VI 89, 6.
331) Aristot. Pol. VIII (V) 7, 19.
332) *ἱππῆς* v. 191 ff.
333) ebenda v. 188 ff.
334) ebenda v. 188 ff.

einer Aristokratie der Intellektuellen, in schroffem Gegensatz. Ich wage es auch hier nicht im einzelnen zu entscheiden, was von den Ueberlieferungen und Gedanken seiner Schüler bereits dem Sokrates zuzuschreiben ist, das aber, meine ich, können wir annehmen, daß Sokrates ein prinzipieller Gegner der athenischen Demokratie war.[335]) In der Apologie läßt Platon ihn den Richtern ins Gesicht sagen, niemand, der männlich einer regierenden Demokratie gegenübertrete und Ungesetzlichkeit zu verhindern suche, könne auf die Dauer mit dem Leben davonkommen, und sicher hat er in der Theorie den souveränen Demos angegriffen, dessen Entscheidungen Weisheit waren, wenn sie im Chore riefen, während sonst niemand die unmaßgebliche Meinung des einzelnen beachtet hätte. Seinen großen Schüler Platon aber überkommt völlige Entmutigung und Hoffnungslosigkeit. In seinem Ingrimm über die politischen Sünden und die daraus hervorgegangene hoffnungslose Lage wendet er sich von der öffentlichen politischen Tätigkeit ab und flieht aus dem historisch Gegebenen ins Reich des reinen Gedankens. Die Demokratie ist ihm die schlechteste aller Verfassungen, sie verdiene eigentlich gar nicht mehr den Namen einer Verfassung, sie bedeute: Verwilderung der Sitten, gänzliche Anarchie, Entfesselung aller Leidenschaften; sie führe zu Bruderkämpfen und Bürgerkriegen, sie erzeuge die verderbliche Herrschaft der Demagogen, sie sei eine buntscheckige Musterkarte, ein Warenhaus von Bruchstücken aus allen möglichen Verfassungen.[336]) Der athenische Staat erscheint ihm heillos verdorben, sein Treiben gleiche einer wilden Meuterei auf einem Schiffe, das einen schwachen Steuermann habe dessen Matrosen aber, frech und anmaßend, trotz aller Unwissenheit die Leitung beanspruchten, jeden, der etwas zu wissen glaube, zu Fall zu bringen suchten und ihn einen

---

[335]) Polykrates soll, nach Libanios' *Σωκράτους ἀπολογία*. Reiske III p. 19, dem Sokrates vorgeworfen haben: *μισόδημος .. ἐστὶ καὶ τοὺς συνόντας πείθει τῆς δημοκρατίας καταγελᾶν.*

[336]) p. 557 c: *ἱμάτιον ποικίλον πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον.* p. 557 d: *παντοπώλιον πολιτειῶν.*

eitlen Sterngucker nennten.[337]) Ein solcher Staat sei ein großes Untier, eine wilde und gemeine Bestie.[338]) In ähnlichem Tone ist sein Urteil über die athenischen Staatsmänner gehalten: Sie haben nicht das allgemeine Beste im Auge, so heißt es im Gorgias,[339]) sie streben auch nicht danach, die Bürger so gut wie möglich zu machen, sie vernachlässigen vielmehr um des eigenen Vorteils willen das Interesse des Staates, gehen mit dem Volke um wie mit Kindern und suchen nur Gefallen zu erregen, ohne sich darum zu kümmern, ob sie dadurch auch besser oder schlechter werden. Selbst Perikles hat die Athener träge, feige, schwatzhaft und geldsüchtig gemacht, indem er sie zuerst auf Besoldung hinwies. Ebensowenig waren Kimon, Themistokles, Miltiades gute Staatsmänner. In bezug auf die Pflicht, die Regierenden umzuwandeln und ihnen nicht nachzugeben, sondern durch Ueberredung und Gewalt ihnen die Richtung zu geben, daß die Bürger dadurch sittlich besser werden müßten, darin leisteten jene nichts mehr als die heutigen. — Schärfer und ablehnender konnte sich wohl kaum jemand gegen die Demokratie und ihre Führer aussprechen.[340])

Bezeichnend ist auch die Stelle im Protagoras,[341]) wo er sagt: in anderen Dingen fragen die Athener stets den Fachmann; wenn aber über etwas, was den Staat betrifft, Rat zu erteilen ist, dann steht jeder auf und gibt einen Rat: Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffseigner, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, und keiner macht ihnen einen Vorwurf daraus, daß sie, ohne dies irgendwo gelernt zu haben oder auch nur einen Meister darin nachweisen zu können, sich nun doch unterfangen wollen, einen Rat zu geben.[342]) — Hält er so die Demokratie, besonders die radikale in Athen,

---

[337]) Rep. p. 488 f.
[338]) Rep. p. 493 c.
[339]) Gorgias p. 502 e ff.
[340]) vgl. auch Rep. VI 10 p. 496 c.
[341]) p. 319 b ff.
[342]) vgl. auch *ἀπολογία Σωκράτους* p. 31 d ff.

mit ihren traurigen Begleiterscheinungen für die verkehrteste aller Staatsformen, so ist seine Meinung über die anderen nicht so schroff gehalten, wenn er auch diese nicht für vollkommen hält. Das VIII. Buch der *Πολιτεία* enthält eine scharfe Kritik auch der Aristokratie, Plutokratie und Oligarchie. Und schließlich kann er sagen[343]: er sei zu der Einsicht gekommen, daß alle damaligen Staaten schlecht regiert und daß ihre Verfassungen in dem heillosen Zustande verbleiben würden, wenn nicht eine gewisse außerordentliche Kurmethode in Verbindung mit einem glücklichen Zufall einträte. Selbst der Proletarier Antisthenes muß sich gegen die athenische Demokratie ablehnend geäußert haben; von seinem *Πολιτικός* heißt es, daß er *ἁπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθήνῃσι δημαγωγῶν*[344], seine „Aspasia" war gegen Perikles gerichtet, sie gehört in die Debatten der ersten Jahrzehnte des IV. Jahrhunderts über den Wert der attischen Staatsmänner des V. Jahrhunderts; er schildert den Perikles als einen *ἀμαθής*, der also kein *σοφός* und damit kein *πολιτικός* war[345]. Der Widerwille gegen die Demagogen- und Massenherrschaft, der Staatsüberdruß, der Abscheu gegen die radikale Demokratie tritt uns deutlich in den Worten des Isokrates entgegen[346]: *ἐγὼ γὰρ μὲν τὸ πολιτεύεσθαι πάντων ἀφυέστατος ἐγενόμην τῶν πολιτῶν, οὔτε γὰρ φωνὴν ἔχον ἱκανὴν οὔτε τόλμαν δυναμένην ὄχλῳ χρῆσθαι καὶ μολύνεσθαι καὶ λοιδορεῖσθαι τοῖς ἐπὶ τοῦ βήματος καλινδουμένοις. . . .*

Es war übrigens kein Wunder, daß solche Leute, wie sie die Volksversammlungen füllten und die Macht in den Händen hatten, die Ideen von Freiheit und Gleichheit, die unter Perikles schon in politischer Hinsicht verwirklicht waren — konnte er doch auf die Gleichheit aller vor dem Gesetz, auf die gleichen Bedingungen beim sozialen Wettbewerb und auf

---

343) ep. VII p. 326 a.

344) Winckelmann, Antisthenis fragmenta, S. 22. VI.

345) vgl. H. Dittmar, Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Philol. Unters. XXI (1912) S. 10 ff.

346) *Φίλιππος* § 81.

die individuelle Freiheit ausdrücklich hinweisen[347]) —, daß solche Leute also diese positiv-rechtliche-politische Freiheit und Gleichheit auch auf das soziale Gebiet übertragen wissen wollten. Und hier bestand allerdings ein erheblicher Widerspruch zwischen dem politischen Freiheits- und Gleichheitsprinzip einerseits und der tatsächlichen sozialen Entwicklung anderseits, der wirtschaftlichen Unfreiheit und Ungleichheit, dem immer mehr zunehmenden Gegensatz von arm und reich, der ständig sich verschärfenden Differenzierung der Gesellschaft. Dieser Widerspruch mußte sich natürlich dem Bewußtsein besonders des athenischen Proletariers direkt aufdrängen — kurz: es entstand die „soziale Frage“.[348]) Die untersten Schichten strebten naturgemäß danach, die politische zur sozialen Demokratie umzuwandeln, die im politischen Leben bereits tatsächlich praktisch in Kraft getretenen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit auch auf die wirtschaftliche Seite auszudehnen. Der Kampf der niederen Schichten der Gesellschaft gegen die Reichen im Volksstaat begann und wurde von den weniger Besitzenden in der heftigsten und rücksichtslosesten Art und Weise geführt. Eine besonders charakteristische Erscheinung ist die des gewerbsmäßigen Denunziantentums, der sogenannten Sykophantie. Infolge der Uebertragung der Justiz an die Masse war dieser auch gleichzeitig Leben und Eigentum der Besitzenden ausgeliefert. Geschickte Demagogen, die es verstehen, die Masseninstinkte zu leiten und Sonderinteressen dienstbar zu machen, tauchen jetzt massenweise auf. Die Masse, die die Entscheidung in der Hand hat, verfällt der Schmeichelkunst der Demagogen, die nicht das Allgemeinwohl, sondern eigene Absichten im Auge haben und so den Staat an den Rand des Verderbens führen. Ist es doch stets so, daß die Menge schließlich zum willenlosen Werkzeug in den Händen derer wird, die es verstehen, sich in ihr Vertrauen einzuschleichen. Platons Gorgias

347) Thuk. II 37 ff.

348) vgl. Arist. Pol. VI 9, 5—6 p. 1295 b.

ist ein flammender und leidenschaftlicher Protest gegen diese Herrschaft der Demagogen. Sie sind ihm ein „Drohnengezücht“, das der Masse den ungemischten Wein maßloser Freiheit vorsetzt und die Trunkenen zum Angriff auf die Oligarchen hetzt, wenn diese sich nicht fügen.[349]) So sind schließlich die Folgen der konsequenten *ἰσοψηφία*: Ausbeutung, politische Entrechtung, Vergewaltigung der reichen Minderheit durch die Masse, Korruption von Verwaltung und Justiz durch die gemeinen Instinkte der Masse, die die Politik als Magenfrage betrachtet und ihre Macht im egoistischsten Klasseninteresse ausbeutet. Die Sykophanten hetzten naturgemäß das Volk noch mehr auf gegen die Reichen, denn das förderte ja nur ihr Metier.[350]) Jeder Reiche war in den Augen des Pöbels sowieso ein Volksfeind.[351]) Selbst ein Mann wie Demosthenes wußte die Instinkte der besitzlosen Klasse aufzureizen, indem er gegen die Kapitalisten vorging. So spricht er z. B. von Leuten, die wegen ihres Reichtums etwas zu sein glauben,[352]) ja er denunziert sogar den reichen Angeklagten Meidias: *οὐδὲν δεινὸν οὐδ᾽ ἐλεεινὸν Μειδίας πείσεται, ἂν ἴσα κτήσηται τοῖς πολλοῖς ὑμῶν, οὓς νῦν ὑβρίζει καὶ πτωχοὺς ἀποκαλεῖ, ἃ δὲ νῦν περιόντ᾽ αὐτὸν ὑβρίζειν ἐπαίρει, περιαιρεθῇ.*[353]) *ἐγὼ δ᾽ ὅσα μὲν τῆς ἰδίας τρυφῆς ἕνεκα Μειδίας καὶ περιουσίας κτᾶται, οὐκ οἶδ᾽ ὅ τι τοὺς πολλοὺς ὑμῶν ὠφελεῖ.*[354]) *τὸ γὰρ χρημάτων πολλῶν θρασὺν καὶ βδελυρὸν καὶ τοιοῦτον ἄνθρωπον ἐᾶν εἶναι κύριον ἀφορμήν ἐστιν ἐφ᾽ ὑμᾶς αὐτοὺς δεδωκέναι.*[355]) Und das sagt ein Mann von Bildung und von einer gesellschaftlichen und politischen Stellung wie Demosthenes! Wie mögen da erst die Leute gesprochen haben, die aus der

---

349) p. 562 c.
350) Aristot. Pol. VIII 4, 1 p. 1304 b.
351) Platon Rep. 566 c.
352) XXI 213.
353) XXI 211.
354) XXI 159.
355) XXI 98.

Hetzerei und dem Denunzieren ein Gewerbe gemacht hatten! Kein Wunder, daß das begehrliche Volk, die besitzlose Masse, das Volksgericht tatsächlich in der ausgiebigsten Weise zur Ausbeutung der Reichen benutzte Die Justiz wurde aus einer Rechtsfrage zur Machtfrage; das Rechtsbewußtsein ist erschüttert, und das Eigentum wird nicht mehr geachtet [356]) Mit beredten Worten verurteilt Isokrates dieses Sykophantentum.[357]) Besonders in der Rede περὶ ἀντιδόσεως schleudert er gegen sie die erbittertsten Anklagen: es sei viel mißlicher geworden, für wohlhabend zu gelten, als offenbar unrecht zu tun;[358]) er müsse seinem Unwillen Ausdruck geben, wenn er sähe, daß es der Sykophantie besser gehe als der Philosophie, da diese anklage, jene verurteilt werde;[359]) wenn er ein nichtswürdiger Mensch geworden wäre und sich kein Vermögen erspart hätte, so würde ihm niemand Ungelegenheiten machen; selbst wenn er offenbar unrecht täte, würde er wenigstens von seiten der Sykophanten sicher leben; so aber seien ihm Prozesse und Gefahren, Neid und Verläumdung entstanden. Dem Staate aber mache es Spaß, die Guten zu bedrücken und zu demütigen, den Schlechten aber die Freiheit zu geben, zu sagen und zu tun, was sie wollten.[360]) Anstatt die Syphokanten zu bestrafen, sähe er diese gern als Ankläger gegen die Reichen, ja begünstige sie direkt.[361]) Da der Dienst als Geschworener entschädigt wurde, so drängten sich naturgemäß gerade die Aermsten zum Richteramt, auch waren sie der Bestechung zugänglich und betrachteten die Volksgerichte als eine Domäne der unteren Klassen der Bürgerschaft, und schließlich waren sie nur zu geneigt, die

---

[356]) vgl. Aristot. Pol. VII 3, 2 p. 1320 a, 5 f. u. Aristoph. ἱππ. 1359 f.

[357]) Bereits Euripides verurteilte das wüste Treiben der Demagogen, die im peloponnes. Kriege das Volk zu den verkehrtesten Beschlüssen geführt hatten. vgl. Orest. 902 ff. Suppl. 412/6. Hec. 254/7. Bacch. 268/71. frg. 600.

[358]) § 160.

[359]) § 312.

[360]) § 163 ff.

chronische Finanznot, das Defizit im Staatshaushalte durch Konfiskationen des Besitzes der Reichen zu decken. Daran lag ihnen natürlich; denn sonst konnten sie ja ihren Richtersold nicht ausgezahlt bekommen.[362]) Anderseits sind sie parteiisch genug, Leute aus dem Volke, auch wenn sie schuldig sind, freizusprechen, und sie erwarten das Gleiche für den Fall, daß sie die Angeklagten sind.[363]) Daß Isokrates hier nicht übertreibt, sieht man aus Aristoteles, der mit trockenen Worten dieselben Tatsachen konstatiert,[364]) und Aischines konnte sagen: *ὁ δὲ δῆμος ἐκ τῆς ἀθυμίας τῶν συμβεβηκότων ὥσπερ παραγεγηρακὼς ἢ παρανοίας ἑαλωκώς, αὐτὸ μόνον τοὔνομα τῆς δημοκρατίας περιποιεῖται, τῶν δ' ἔργων ἑτέροις παρακεχώρηκεν· ἔπειτ' ἀπέρχεσθε ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν οὐ βουλευσάμενοι, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ τῶν ἐράνων, τὰ περιόντα νειμάμενοι.* Ueberaus charakteristisch ist auch, daß Lysias in einer politischen Anklagerede offen sagen kann: „Oft habt ihr von den jetzigen Angeklagten gehört, wenn sie einen ungerechten Urteilsspruch gegen jemand herbeiführen wollten, wenn ihr die Leute nicht schuldig sprächet, deren Verurteilung sie forderten, dann würde es euch an den Gerichtsgeldern fehlen“,[365]) und ein andermal als allgemein bekannt und etwas ganz Selbstverständliches bezeichnet, „daß der Rat, solange genug Geld in der Kasse ist, das Recht nicht verletzt, wenn der Staat sich aber in Finanznot befindet, nicht umhin kann, Denunziationen entgegenzunehmen, zu Vermögenskonfiskationen zu schreiten und den Anträgen der verworfensten Redner Folge zu leisten.“[366])

Es sind nicht nur die Sykophanten im besonderen, es sind die Demagogen überhaupt, die das Volk zu allem leiten, wohin sie selbst wollen. Dabei stiften sie Zwietracht und

---

[361]) *περὶ ἀντιδόσεως* § 314.

[362]) Isokr. *περὶ εἰρήνης* 130 f.

[363]) Isokr. Areop. 33 f.

[364]) Arist. Pol 4, 1 p. 1304 b, 20 ff. 4, 3 p. 1304 b, 36 f. 4, 3 p. 1305 a, 4 ff.

[365]) XXVII, 1.

[366]) XXX, 22.

erregen Bürgerkriege, wobei viele um ihr Eigentum kommen und sie selbst zu Reichtum gelangen.[367]) Und dann sagen sie noch, sie vernachlässigen über die Sorge um den Staat ihre eigenen Angelegenheiten, obwohl sie immer reicher werden, während die Mehrzahl der Bürger, für die sie zu sorgen behaupten, in Not und Elend kommen, und die übrigen, die noch etwas Reichtum besitzen, mit Staatsleistungen, Liturgien, Symmorien u. s. w. in einer Weise belastet werden, daß ihr Dasein kummervoller ist als das der Besitzlosen.[368]) Die Demagogen sind aber auch für die Masse des Volkes verderblich, sie wollen ja gerade arme Bürger haben, weil die, die von ihren eigenen Mitteln leben können, staatstreu sind, während die, die ihren Unterhalt aus der Teilnahme an Gerichten und Ekklesien beziehen, durch die Not gezwungen, ganz von ihnen abhängen und sich den Anklagen solcher Demagogen gegenüber verpflichtet fühlen. Diese gehen aber nie darauf aus, den Bedürftigen Lebensunterhalt zu verschaffen, sondern die Reichen der allgemeinen Armut zu assimilieren.[369])

Schuld an diesem Demagogentum ist eben die radikale Demokratie; es ist nur die notwendige Begleiterscheinung der Herrschaft der Masse. Die Masse vermag sich nicht selbst zu regieren, sie ist auf Führung angewiesen, ja sie ruft die Herrschaft von Volksführern direkt hervor. Und: „Die Armen, als Masse genommen, stehen ihrem Führer meist in völliger Hilflosigkeit gegenüber, weil ihre geringe formale Bildung sie nicht befähigt, ihn richtig zu werten und seine Handlungen richtig abzuschätzen.“[370]) Treffend hat diesen Vorgang Mommsen einmal die „stetige Selbstvernichtung der Demokratie“ genannt. Während so wenige Demagogen das Volk leiten, gehen die einzelnen Individualitäten in der Masse unter, der Genosse entsteht.

---

[367]) Isokr. *περὶ εἰρήνης* § 124. vgl. auch Thuk. VI 35 ff. 39.

[368]) ebenda § 127 f.

[369]) ebenda §§ 129—131.

[370]) R. Michels. Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. 1911. S. 134. vgl. Pöhlmann. Soziale Frage I² S. 367 ff.

§ 2. Stellung Xenophons zu den Begleiterscheinungen der athenischen radikalen Demokratie und zu deren Kritik durch die Gebildeten.

Wie stellt sich nun Xenophon zu der athenischen Demokratie und all diesen Begleiterscheinungen ihres überspannten Prinzips? Ich meine, es dürfte nach alledem nicht wunderbar sein, wenn auch Xenophon — wie schon eingangs angedeutet — sich gegen die Demokratie überaus ablehnend verhält. Gerade ihm als Militär mußte sich die Erkenntnis aufdrängen, daß ein Staat mit solcher Verfassung unmöglich eine erfolgreiche Außenpolitik führen kann. Mußte doch jeder Feldzug behindert erscheinen, wenn ein Feldherr durch einfache Abstimmung gewöhnlicher Bürger, die vom Kriegführen keine blasse Ahnung hatten, abgesetzt werden konnte. So mußten die Feldherren gleichzeitig Politik treiben und auf die Leute daheim größere Rücksicht nehmen als auf ihre Soldaten. Xenophon hatte das selbst erfahren müssen. Die Zehntausend, die er glücklich zurückführte, glichen einer improvisierten militärischen Republik, deren Staat das Lager war und deren Gesetze die Beschlüsse der Soldaten bildeten, die sich natürlich durch Leidenschaft, Furcht oder Stolz gar zu sehr leiten ließen. Diese Soldaten waren übrigens nicht gewöhnliche Abenteurer, sondern stammten zum großen Teil aus vornehmen Kreisen, waren z. T. politische Verbannte. Xenophon hatte oft Streit und Widerspruch, Absetzung von Offizieren, Verurteilung Unschuldiger miterleben müssen. Sein eigenes Leben war täglich in drohender Gefahr, und dabei war er schließlich noch für ihr Verhalten verantwortlich. Das war die wilde Demokratie, der er eben entronnen zu sein glaubte. Hier sammelte er sich auch die Erfahrungen, die er bei Aufstellung seines Staatsideals, in der Kyrupaedie verwenden konnte. Er selbst gibt uns auch ein anschauliches Bild davon, aus was für Leuten die athenische Volksversammlung bestand, die über Wohl und Wehe des Staates wie der einzelnen Bürger entschied. Mem. III 7, 5—6 läßt er Sokrates zu Charmides sagen: *καὶ σέ γε διδάξων.*

ἔφη, θαυμάζω, ὅτι οὔτε τοὺς φρονιμωτάτους αἰδούμενος οὔτε τοὺς ἰσχυροτάτους φοβούμενος ἐν τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις αἰσχύνει λέγειν. πότερον γὰρ τοὺς γναφεῖς αὐτῶν ἢ τοὺς σκυτεῖς ἢ τοὺς τέκτονας ἢ τοὺς χαλκεῖς ἢ τοὺς γεωργοὺς ἢ τοὺς ἐμπόρους ἢ τοὺς ἐν τῇ ἀγορᾷ μεταβαλλομένους καὶ φροντίζοντας, ὅ τι ἐλάττονος πριάμενοι πλείονος ἀπόδωνται, αἰσχύνει. ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων ἡ ἐκκλησία συνίσταται. Auch Xenophon kennt die bösen Gefahren des Sykophantentums und weiß, wie schwierig es ist, ihnen zu entgehen. Er erzählt einmal eine Geschichte, wie es einem gewissen Archedemos gelungen sei, den Kriton von den ihn hart bedrängenden Sykophanten zu befreien.[371]) Die ungerechten Richtersprüche der Masse und das Demagogentum verurteilt auch er: (Apol. § 4) *οὐχ ὁρᾷς τὰ Ἀθηναίων δικαστήρια ὡς πολλάκις μὲν οὐδὲν ἀδικοῦντας λόγῳ παραχθέντες ἀπέκτειναν, πολλάκις δὲ ἀδικοῦντας ἢ ἐκ τοῦ λόγου οἰκτίσαντες ἢ ἐπιχαρίτως εἰπόντας ἀπέλυσαν;* Und die Stelle Symp. II 14 bedeutet eine ironische Verspottung der feigen Volksredner, die auf der Rednerbühne das große Wort führen, denen es aber im Ernstfalle an Mut fehlt, zum Schwerte zu greifen. Diese Maulhelden waren natürlich gar nicht nach dem Sinne des harten und energischen Soldaten Xenophon. Die Folgen der *ἰσηγορία*, des Rechtes der freien Rede für jedermann, charakterisiert er an einer anderen Stelle in ironischer Weise. Cyrup. I 3, 10 schildert er die Beobachtungen, die der junge Kyros während eines ausgelassenen und ergiebigen Gelages macht und legt diesem die Worte in den Mund: . . . *ἐπελέλησθε δὲ παντάπασι σύ τε, ὅτι βασιλεὺς ἦσθα, οἵ τε ἄλλοι, ὅτι σὺ ἄρχων. τότε γὰρ δὴ ἔγωγε καὶ πρῶτον κατέμαθον, ὅτι τοῦτ᾽ ἄρ᾽ ἦν ἡ ἰσηγορία, ὃ ὑμεῖς τότ᾽ ἐποιεῖτε· οὐδέποτε γοῦν ἐσιωπᾶτε.* Bezeichnend sind die Worte, die Xenophon den Kyros sagen läßt, und die sicher auf den athenischen Demos und die Demagogen Bezug nehmen:

---

[371]) Mem. II 9, 1.

„Die große Masse der Soldaten folgt anscheinend jedem Beliebigen, wohin er sie führt. Die Guten führen sie zum Guten, die Schlechten zum Schlechten. Den letzteren gelingt es bedeutend leichter, die Masse zu leiten; denn die Schlechten finden eher Gleichgesinnte in größerer Zahl als die Guten. Die mühelosen Genüsse, zu denen das Laster führt, sind es, die viele auf ihre Seite ziehen, während zur Tugend ein steiler und beschwerlicher Weg führt und daher nur wenige sich auf diese Seite schlagen, zumal wenn andere, die auf dem bequemen und abschüssigen Pfade der Lust, sie locken. Solche, die in Schlaffheit und Freiheit dahin leben, sind wie die Drohnen eine Plage. Sie nützen gar nicht und schaden nur; denn sie verführen die anderen zum Laster, indem sie sich um Mühen drücken, bei Genüssen aber keine Grenzen kennen und so oft den anderen ein Beweis dafür scheinen, daß der Schlechte im Vorteil ist. Solche Leute müssen daher auf jeden Fall aus dem Heere gestoßen werden.“ [372]) — Wie es unter der damaligen Demokratie vorteilhafter war, arm als reich zu sein, schildert Xenophon in launiger Weise im Symposion. Dort läßt er den Charmides, der einst ein reicher Mann war, die Vorzüge seiner jetzigen Lage darlegen: Als er reich gewesen sei, habe er sich vor Dieben und Sykophanten hüten und viele Aufwendungen für den Staat leisten müssen und habe nicht einmal verreisen dürfen. In seiner jetzigen Lage aber, wo er seinen Reichtum verloren habe, schlafe er ruhig und zufrieden, genieße das Vertrauen der Stadt, habe nicht mehr unter den Sykophanten zu leiden, im Gegenteil könne er jetzt andere denunzieren, auch könne er verreisen, wann er wolle, die Reichen ständen vor ihm, dem Armen, auf und machten ihm Platz; damals sei er eigentlich ein Knecht gewesen, jetzt sei er Herr; die Stadt zinse ihm und ernähre ihn, auch könne er jetzt verkehren, mit wem er wolle, während ihm früher z. B. sein Verkehr mit Sokrates übel vermerkt worden sei. [373])

---

[372]) Cyrup. II 2, 24—27. vgl. Hesiod, ἔργα καὶ ἡμέραι v. 287 ff.
[373]) Symp. IV 30 f.

Das mag nun — als ein heiteres Gespräch beim Symposion von Xenophon scherzweise eingeführt — übertrieben sein; der Kern ist aber wahr und bitter-ernst. Wir haben schon oben ähnliche Reflexionen z. B. des Isokrates kennen gelernt.

Ueberhaupt hält Xenophon Athen und die Athener und die Demokratie noch gar weit von der Vollkommenheit entfernt.[374]) Eingehend schildert er die Fehler, in die sie geraten sind: Mangel an Ehrfurcht vor dem Alter, Vernachlässigung des Körpers, Ungehorsam gegen die Obrigkeit,[375]) Uneinigkeit, gegenseitiger Neid, fortwährender Streit untereinander, gegenseitiger Haß und Feindschaft der Bürger untereinander, andauernde Prozesse, egoistische Behandlung fremden Eigentums und des Staatsgutes, Unerfahrenheit und Feigheit.[376])

§ 3. Xenophons Abscheu nicht nur gegen die ultrademokratische Verfassung Athens, sondern gegen die Demokratie überhaupt (speziell: die demokratische Staatsform des Dilettantismus, die Aemterbesetzung durchs Los und die Forderung der Sachkenntnis).

Verhält sich Xenophon der radikalen Demokratie in Athen gegenüber also völlig ablehnend,[377]) so könnte man meinen,

---

[374]) Mem. III 5, 15: *λέγεις, ἔφη, πόρρω που εἶναι τῇ πόλει τὴν καλοκαγαθίαν.*

[375]) ebenda § 15 und 16. vgl. auch *Λακεδ. πολ.* VIII 2. Die Folgen des Ungehorsams und des Gehorsams schildert er, wohl mit einem Seitenblick auf Athen, Cyrup. VIII 1, 2 ff.: Eine feindliche Stadt kann nie von Ungehorsamen erobert, eine befreundete nie behauptet werden. Nie kann ein disziplinloses Heer einen Sieg erringen u. s. w. Dagegen haben die Perser die Vorteile, die sie jetzt genießen, dem Gehorsam zu verdanken. Er ist die wesentliche Vorbedingung für Erfolge, das beste Mittel, unentbehrlichen Besitz zu behaupten etc. Ironisch gibt Xenophon zu, daß die Griechen auf der Flotte dem Kapitän, bei gymnastischen Wettkämpfen den Vorstehern, bei den Chören den Dirigenten gehorchen; die Hopliten und Reiter Athens aber seien die disziplinlosesten auf der Welt. (Mem. III 5, 18 f.)

[376]) Mem. III 5, 16 f.

[377]) Ich möchte übrigens annehmen, daß Xenophon in der Kyru-

daß er für die Demokratie, sofern sie in ihren Grenzen bleibt, doch Verständnis hat. Rühmt er doch die ruhmvolle Vergangenheit Athens in leuchtenden Farben.[378]) Doch scheint er mir dabei weniger die demokratische Verfassung der Vorfahren, die *πάτριος πολιτεία*, im Auge zu haben, als vielmehr auf die früheren männlichen Tugenden, Tapferkeit uud Ruhmesliebe, hinzuweisen. So fragt er § 7: . . . *πῶς ἂν αὐτοὺς προτρεψαίμεθα πάλιν ἀνερασθῆναι τῆς ἀρχαίας ἀρετῆς τε καὶ εὐκλείας καὶ εὐδαιμονίας.* Denn daß diese Tugenden der Vorfahren jetzt völlig verschwunden sind, weiß er. So führt er z. B. an, seit der Niederlage der Tausend unter Tolmides bei Lebadeia und der des Hippokrates bei Delion sei der Ruhm der Athener durch die Tapferkeit der Böoter verdunkelt und anderseits den Thebanern der Mut so gewachsen, daß Athen den Einfall der Böoter in Attika fürchten müsse.[379])

Daß Xenophon nun auch der demokratischen Verfassung überhaupt nicht gewogen war, zeigt seine Stellung zur Loswahl der Beamten. Hier spielt natürlich viel die echt sokratische Forderung der Sachkenntnis mit, hier zeigt sich Xenophon vollständig als Schüler des Sokrates. Die Wahl der Beamten durchs Los verurteilt er streng. Es sei töricht, die Leiter des Staates durch Bohnen zu ernennen; werde doch niemand einen durch Bohnen Erlosten zum Steuermann, Flötenspieler u. s. w. nehmen, obwohl diese weniger Schaden anrichten könnten als die Staatsbeamten.[380]) So käme es natürlich, daß diese Losbeamten sich ihrer Aufgabe nicht gewachsen zeigten. Selbst auf

---

paedie, nachdem er seinen Idealstaat dargelegt hat, in der Schilderung der gegenwärtigen schlechten Verhältnisse im Perserreiche manche Seitenblicke auf das damalige ultrademokratische Athen wirft, so könnte Cyrup. VIII 8,6 auf die so lebhaft blühende Sykophantie, auf die ungerechten Richtersprüche und die traurige Lage der Reichen in Athen anspielen, ferner § 13 auf die Bestechlichkeit der Richter, § 15 ff. auf das Wohlleben und die Verweichlichung, § 20 auf das Kriegführen mit Söldnern, das ja auch Athen in ergiebigem Maße eingeführt hatte.

[378]) **Mem. III 5, 3.**

[379]) **Mem. III 5, 4.**

[380]) **Mem. I 2, 9.**

auf militärischem Gebiete, wo es keine Loswahl gab, habe die Gewohnheit, bei der Beamtenbestellung nicht auf notwendige Vorbildung Rücksicht zu nehmen, unheilvoll gewirkt; denn die Ursache für die Mißerfolge Athens im Kriege seien nicht zum mindesten der Unfähigkeit der Feldherren zuzuschreiben.[381]) Es sei überhaupt mißlich, etwas zu sagen oder zu tun, was man nicht verstände.[382]) Alle diese Leute, welchen Beruf oder welches Amt sie auch hätten, würden ja sonst verachtet und getadelt.[383]) Dagegen seien die, die in Ansehen ständen und bewundert würden, solche Leute, die in ihrem Fache etwas verständen, und umgekehrt, die in schlechtem Rufe ständen und verachtet würden, solche, die nichts in ihrem Fache leisteten.[384]) Wolle also einer zu Ansehen und Bewunderung und Ruhm im Staate gelangen, so müsse er sich bemühen, in den Staatsgeschäften etwas Tüchtiges zu leisten.[385]) Darum hält es Xenophon auch für merkwürdig, daß die, die tüchtige Staatsmänner werden wollen, glauben, sie würden das ohne Vorbereitung und Uebung ganz plötzlich von selbst, während doch z. B. die, die es in irgend einem Sport oder in der Musik zu etwas Tüchtigem bringen wollen, sich unausgesetzt damit beschäftigen und darin üben.[386]) Einen solchen Menschen aber, der der Menge einredet, er sei fähig den Staat zu leiten, ohne doch die geringsten Qualitäten dazu zu besitzen, hält Xenophon für den allergrößten Betrüger.[387])

---

[381]) Auch Isokrates betont gerade in Sachen des Heerwesens die Fachkenntnis und stellt der für auswärtige Politik ungeeigneten Demokratie die einheitliche Leitung unter einer Monarchie entgegen. Nur ein Alleinherrscher sei imstande, eine Kriegsmacht aufzustellen und mit ihr geschickt zu operieren u. s. w. vgl. Isokr. Nikokl. § 22, wobei allerdings einschränkend zu beachten ist, daß diese Stelle in einem ἐγκώμιον an einen Alleinherrscher steht.

[382]) Mem. III 6, 16.

[383]) ebenda.

[384]) Mem. III 6, 17.

[385]) Mem. III 6, 18.

[386]) Mem. IV 2, 6.

[387]) Mem. I 7, 5.

Es braucht wohl kaum hinzugefügt zu werden, daß auch Platon eine Aemterbesetzung durchs Los aufs entschiedenste verwirft; das geht aus seinem ganzen System hervor, das zeigt er auch deutlich z. B. in den „Gesetzen“, wo er eine solche Aemterbesetzung mit vernichtendem Spotte eine *θεοφιλὴς καὶ εὐτυχὴς ἀρχή* nennt[388]) und ihr unter allen Beamtenverfassungen die letzte Stelle gibt. Daß überhaupt das Problem der Berechtigung der Loswahl in jener Zeit das Interesse der Gebildeten in weitem Maße erregte, zeigt das 7. Kapitel der *δισσοὶ λόγοι*, die bekanntlich nach 404 und vor dem korinthischen Kriege geschrieben sind. Auch dieser unbekannte Verfasser verwirft die Aemterbesetzung durchs Los,[389]) auch er führt an, daß man doch bei häuslichen, wirtschaftlichen Arbeiten nicht den Betreffenden sich erlose, der einen Auftrag ausführen solle, sondern stets den dazu nehme, den man für den Geschicktesten in der betreffenden Angelegenheit halte; und so gehe man doch auch, wenn man eine Arbeit zu bestellen habe, die in irgend ein Handwerk falle, stets zu dem betr. Fachmanne. Auch werde man einen Flötenspieler nicht die Kithara spielen lassen, noch einen Kitharöden die Flöte, und die Bogenschützen und Hopliten werde man nicht auf Pferde setzen, noch umgekehrt die Kavalleristen mit dem Bogen schießen lassen. Und dieses Prinzip der Loswahl sei auch garnicht demosfreundlich, könne vielmehr dem Demos sehr gefährlich werden, wenn nämlich das Los gerade einen Feind der Demokratie treffe. Allerdings stellt sich der Verfasser noch so weit auf den Boden der Demokratie, daß er sagt: der Demos solle sich die Kandidaten ansehen und dann den, der ihm am geeignetsten zu sein scheine, wählen.[390])

---

388) III, p. 690 c.

389) Diels Vorsokr. II^3 (S. 343) 646, 21 f.: *λέγοντι δέ τινες τῶν δαμαγορούντων, ὡς χρὴ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ κλάρου γίνεσθαι, οὐ βέλτιστα ταῦτα νομίζοντες.*

390) Diels Vorsokr. II^3 (S 343 f.) 646, 22 — 647, 8.

Wie Xenophon die Forderung der Sachkenntnis im einzelnen ausführt, wie er fordert, daß jeder den Beruf ergreife, zu dem er paßt,[391]) daß jeder in seinem Beruf tüchtig sein, nicht nur scheinen müsse,[392]) welche Anforderungen er an einzelne Berufe besonders stellt, so an den des Landwirts,[393]) des Reiterobersten,[394]) des Heerführers, des Feldherrn[395]) und schließlich hauptsächlich an den des Herrschers,[396]) das möchte ich hier nicht näher berücksichtigen; ich werde auch z. T. im Folgenden genauer davon zu reden haben. Hier genügt es mir, darauf hingewiesen zu haben, daß Xenophon die Wahl der Staatsbeamten durchs Los aufs energischste verwirft. Und diese Einrichtung hatte ja auch zu Xenophons Zeit die übelsten Folgen gezeitigt; es ist nicht nur die Loswahl an sich — die wäre ja, wenn sie aus einer Gruppe von gleichmäßig gut Vorgebildeten geschähe, noch garnicht einmal so verwerflich — es ist auch, wie sich gleichzeitig aus den xenophontischen Stellen ersehen ließ, der Umstand, daß die, die sich zu Aemtern meldeten, überhaupt gar keine Vorbildung dazu sich angeeignet hatten. Man hat mit Recht von der radikalen Demokratie als einer Staatsform des Dilettantismus gesprochen, vermöge der jeder, und sei er noch so unberufen dazu, infolge seiner Wahl sich berufen glaubt, über alle Interessen des staatlichen Lebens sein verantwortungsloses Urteil abzugeben.

Es ist klar, daß bei solcher Verwaltung der Staat nicht gedeihen konnte. Isokrates, wenn auch hier vielleicht etwas rhetorisch übertreibend, gibt uns die nötigen Belege, die durchaus mit dem, was wir sonst darüber wissen, überein-

---

[391]) Mem. II 8.

[392]) Mem. I 7. II 6, 38—39. IV 2, 1 ff. u. a.

[393]) Oic. XII 17—20.

[394]) Mem. III 3.

[395]) Hipparch. VI—VII 1. Mem. III 4. III 5, 23 ff. III 1, 2—11 und Cyrup. wiederholt.

[396]) Mem. III 2, 2—3. III 4. III 6. III 9, 10—13. IV 2, 2. 11 und die ganze Kyrup.

stimmen: „Diese Staatsbeamten, meist nur auf ein Jahr gewählt, werden früher wieder Privatleute, ehe sie sich in die Staatsgeschäfte eingearbeitet und Erfahrung darin bekommen haben;[397] sie denken nur an sich und an den Augenblick und nicht an den Staat und die Zukunft;[398] sie betrachten ihr Amt nicht als Ehrenpflicht, auch nicht etwa als eine Verpflichtung dem Staate gegenüber, sondern lediglich als ein Handelsgeschäft, bei dem sie nur darauf sehen, ob noch etwas für sie abfällt. So vernachlässigen die Bürger ihre Angelegenheiten und ihr Hab und Gut, weil sie stets nur nach Fremdem trachten, besonders auch nach dem Staatsgute, denn die Erträgnisse der einzelnen Aemter und Funktionen kennen sie besser als ihre eigene Wirtschaft.[399] Sie vernachlässigen vieles, weil jeder auf seinen Nachfolger blickt, sie schaden wegen ihrer Eifersucht einander und dem Staate.[400] Dabei sind die Leiter des Staates meist noch solche Leute, denen niemand seine eigenen Angelegenheiten anvertrauen würde; diese werden nun bisweilen mit unumschränkter Vollmacht ausgesandt, als ob sie dann tüchtiger und weiser wären.[401] So kommt es, daß der Staat in einer ganz unglaublich unordentlichen Weise verwaltet wird und daß Fremde, die plötzlich die eigentümliche Art der Gesetzgebung und Verwaltung kennen lernten, glauben mußten, die Athener seien zum mindesten verrückt.“[402] — Ueberhaupt gaben (— und das zeigen ja auch Stellen aus anderen Schriftstellern jener Zeit —) die Einsichtigen in Athen die Hoffnung auf, daß der Staat sich, solange die Demokratie herrschte, jemals wieder würde bessern können.[403] So war das ganze öffent-

---

397) Isokr. Nikokl. § 17.

398) Isokr. *περὶ εἰρήνης* § 121.

399) Isokr. *Ἀρεοπαγ.* 24. vgl. Pseudo-Xen. *Ἀθην. πολ.* I 3. Aristot. Pol. III 4, 6 p. 1279a, 13 ff.

400) Isokr. Nikokl. § 18. vgl. auch § 20.

401) Isokr. *περὶ εἰρήνης* § 55.

402) Isokr. *περὶ εἰρήνης* § 41. 49. 52.

403) ebenda § 13.

liche Leben in Athen vollständig verderbt und zerrüttet. Innerhalb der Bürgerschaft selbst macht sich der Widerwille gegen die Demokratie, gegen die lächerlichen Volksversammlungen bemerkbar.[404]) Und wenn Isokrates sagt, daß man in einem solchen Staate nicht mehr leben könne,[405]) so hat auch Xenophon dies gemeint und sogar praktisch durchgeführt.

Anhang: Die Abwendung vom Staatsleben in der Theorie und Xenophons Stellung dazu.

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß die Abwendung der anständigen Leute, der Gebildeten und Fähigen, vom öffentlichen Staatsleben bei ihrem tiefen Abscheu gegen die Demokratie und ihre üblen Begleiterscheinungen in jener Zeit recht weit verbreitet war. Diese Frage nun, ob der Verzicht auf Teilnahme an der politischen Tätigkeit zu billigen sei oder nicht, wurde in der Theorie zu jener Zeit überaus lebhaft erörtert, besonders natürlich gerade in eben diesen geistig hochstehenden Kreisen, von den Kapazitäten, vor allem auch im Kreise der Sokratiker. Bereits Euripides, der sich ja auch vom öffentlichen Staatsleben vollständig zurückgezogen hatte, behandelte dieses Problem des öfteren auf der Bühne.[406]) Bekannt ist, daß Platon, obwohl er selbst sich nicht wenn auch schweren Herzens[406a]), im politischen Leben praktisch betätigte, in seinem Idealstaate eine solche Betätigung verlangt, wenn auch — wie er einsieht und an sich selbst erfahren hat — die Regenten nur ungern aus den lichten Höhen ihrer Wissenschaft und Philosophie heruntersteigen werden in den Schmutz des irdischen Lebens. Ebenso ist Xenophon, der sich praktisch nie mit Staatsgeschäften

---

[404]) z. B. in besonderem Maße in Syrakus. vgl. Plut. Timol. c. 22.

[405]) Isokr. *περὶ ἀντιδόσεως* § 22: *πόλις ἀοίκητος*.

[406]) vgl. u a. Ion 595 ff. Orestes 891 ff. frgm. 57. 297. 902.

[406a]) vgl. jetzt darüber Wilamowitz. Platon. der nachweist, wie schwer Platon dieser Verzicht geworden ist.

abgegeben hat, in der Theorie gegen die Abwendung gerade der Fähigen vom Staatsleben. Er begründet dies damit, daß es einen Mittelweg zwischen Befehlen und Gehorchen nicht gibt. Der Starke wird stets mit dem Schwächeren im öffentlichen wie im Privatleben umgehen, wie es ihm beliebt.[407]) Den Einwand des Aristippos, er sei überall ein Fremder[408]), läßt er den Sokrates ein δεινὸν πάλαισμα nennen (§ 14). Im Oikonomikos äußert Xenophon die Ansicht: wie für jemand, der Kenntnisse und Mittel besitze, durch die er bei reger Tätigkeit sein Hauswesen fördern könne, diese Kenntnisse und Mittel völlig wertlos seien, wenn er sie nicht anwende,[409]) so verhalte es sich auch mit Leuten, die befähigt seien, im Kriege Stellen im Heere, im Frieden Aemter in der Verwaltung zu bekleiden, sich aber von jeder Betätigung hierin fernhielten.[410]) Am genauesten erfahren wir Xenophons Ansicht über die Verpflichtung der Tüchtigen zur Teilnahme an den Staatsgeschäften aus Mem. III 7, wo er Sokrates sich mit Charmides unterreden läßt. Dieser Charmides ist ein äußerst befähigter Mann, der aber Bedenken trägt, vor dem Volke öffentlich aufzutreten und sich an den Staatsgeschäften zu beteiligen. Demgegenüber sagt nun Xenophon, bezw. läßt er den Sokrates sagen: wie es feige und weichlich sei, wollte jemand nicht an Wettkämpfen teilnehmen, obwohl er fähig sei, den Sieg zu erringen und sich und seiner Vaterstadt Ruhm und Ehre zu erwerben, so sei es ebenfalls weichlich und schimpflich, wenn einer sich nicht um die Staatsangelegenheiten kümmere und nicht den Staat zur Blüte bringe, sich und seiner πόλις Ruhm und Ehre erwerbe, obwohl er dazu imstande sei.[411]) Xenophon läßt dann den Sokrates seine Unterredung mit der dringenden Aufforderung schließen, Charmides

---

407) Mem. II 1, 12.

408) Ebenda § 13: ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Kehrseite: Ich bin überall zu Haus.

409) Oic. I 16.

410) Oic. I 17.

411) Mem. III 7, 1—2.

solle ja nicht die Angelegenheiten des Staates vernachlässigen, wenn er irgend glaube, sie besser gestalten zu können. Davon würden die Bürger, seine Freunde und nicht zuletzt er selbst Vorteil haben.[412])

In der Theorie verlangt Xenophon also die Teilnahme gerade der Gebildeten und Befähigten am Staatsleben. Aber wir dürfen uns dadurch über die wahre Ansicht Xenophons über die damalige Demokratie nicht täuschen lassen; an dieser war jede Beteiligung gebildeter und einsichtiger Männer ausgeschlossen, da herrschte der Pöbel, die Masse. Xenophon hat durch sein Leben, sein Fernbleiben von Athen das genügend gezeigt; Platon, Isokrates und viele andere seiner Zeitgenossen haben das nicht minder eingesehen. Aber in Staaten mit besserer Verfassung, z. B. in seinem Idealstaat, da verlangt er, wie dies z. B. auch Platon tut, Teilnahme besonders der Fähigen am politischen Leben.

Wie die vorhergehenden Erörterungen über Xenophons Verhältnis zur Demokratie seine Stellung zur Monarchie klarer hervortreten lassen, so werden anderseits seine Erörterungen über die Monarchie, seine Verherrlichung der Monarchie, durch den Gegensatz zur Demokratie wieder sein Verhältnis zu dieser noch deutlicher machen. Indem nämlich Xenophon in der Kyrupaedie die Monarchie als beste Staatsform preist, greift er — und das ist an einigen Stellen sehr deutlich — gleichzeitig die athenische Demokratie an.[413]) So wird auch im Folgenden auf beides Rücksicht genommen werden müssen und auf die Stellung zur Demokratie noch manches neue Licht fallen.

Vorher möchte ich noch kurz über seine Stellung zur Aristokratie und Oligarchie sprechen. Hier fehlen uns nun durchaus Stellen, die auf sein Verhältnis zu solchen Verfassungen hinweisen könnten. Der Oligarchie gegenüber hat er sich aber sicher ablehnend verhalten. Hatte er doch die

[412]) Mem. III 7, 9.

[413]) Das ist mit Unrecht bestritten worden von A. Nicolai, Zur Literatur über Xenophon. Gymn.-Progr. Köthen 1880.

oligarchischen Reaktionen vom Jahre 411 und 404 miterleben müssen und gesehen, wie schlimm es unter einem solchen Regiment zugehen könne, und hatte er doch auch zu jener Zeit, als die „Dreißig“ noch in Athen herrschten, obwohl er selbst zum Ritterkorps unter Kritias gehörte, der Stadt den Rücken gewandt, angewidert von einer solchen Schreckensherrschaft, aus der man keine Rettung erhoffen konnte; und die demokratische Reaktion, die gerade damals wieder mächtiger ihre Schwingen hob, konnte ja noch weniger nach seinem Herzen sein. Der Aristokratie als einer ἀρχὴ κατὰ νόμους[414]) mag er wohl indifferent gegenüber gestanden haben. Jedenfalls würde er ihr vor der Demokratie den Vorzug gegeben haben.

Cap. II. Xenophons Stellung zur Monarchie.

§ 1. Die Polis als Gegnerin der Monarchie.

Seine ideale Staatsform aber ist die Monarchie. Das geht ohne Zweifel schon aus der Kyrupaedie im ganzen hervor. Zuerst mag einen das wundernehmen. Wie kommt Xenophon auf die Monarchie, wie verträgt sich das überhaupt mit den griechischen Anschauungen vom Staat, bei denen die πόλις im Mittelpunkt aller politischen Erörterungen stand? Es ist eine wohl allgemein anerkannte, durch die Geschichte bewiesene Tatsache, daß für Kleinstaaten, besonders Stadtstaaten, die republikanische Verfassung, für Flächenstaaten dagegen die Monarchie die Regel, der umgekehrte Zustand vereinzelte Ausnahme ist.[415]) Ich hatte auch oben bereits betont, daß mit dem Begriff der πόλις völlige Souveränität und Autarkie aufs engste verbunden war, daß daher auch kein nationaler, panhellenischer Staat entstehen konnte; jetzt möchte ich hinzufügen, daß darin auch der Grund lag, daß kein monarchischer

---

[414]) s. o. S. 145.

[415]) vgl. E. Kornemann, Stadtstaat und Flächenstaat des Altertums in ihren Wechselbeziehungen. Neue Jahrb. für das klass. Altertum. XI (1908) S. 233 ff.

Staat entstehen konnte; denn einer Zusammenfassung mehrerer Poleis zu einer Monarchie stand die Forderung der Autarkie und Autonomie für jede einzelne Polis entgegen, und innerhalb der einzelnen Polis, deren Omnipotenz den einzelnen Bürgern gegenüber ich schon oben betont habe, mußte eine monarchische Gewalt erdrückend und unerträglich, als die schlimmste Gegnerin der Freiheit erscheinen. Und Freiheit war den Hellenen gleichbedeutend mit persönlichem Anteil eines jeden an der Herrschaft, den die Monarchie als einseitiges Herrschaftsverhältnis eines Einzelnen aber nicht würde gewähren können. So ist jede Monarchie im griechischen Stadtstaate, nachdem das alte, zum Teil sakrale Königtum vor der vollen Ausbildung der Polis dahingesunken ist, Tyrannis.[416]) Eine Ausnahme davon könnte höchstens das wohl aus den militärischen Forderungen entsprungene spartanische Königtum bilden, obwohl es mit der Zeit — wie oben bereits bemerkt — zu einer bloßen Scheingewalt, zu einem Exekutivorgan des herrschenden Bürgertums herabsank. Jedenfalls mußten im allgemeinen wahrhaft monarchische Gedanken und Bestrebungen zu den Grundlagen der bisherigen staatlichen Entwicklung von Hellas und den Ideen der Griechen vom Staat in schroffem Gegensatz stehen. Aber die Zeit Xenophons ist eine Zeit des Ueberganges. „Das Alte stürzt, es ändern sich die Zeiten." Unter dem Drucke historischer Begebenheiten, der Entwicklung der sozialen und politischen Verhältnisse und infolge philosophischer Reflexion und Spekulation waren in der Tat in in jener Zeit monarchische Gedanken und Tendenzen mit Macht zutage getreten. Das soll im Folgenden näher gezeigt werden.

§ 2. Die Momente, die die zur Monarchie hindrängende Zeitströmung hervorriefen.

Der tatsächliche Verlauf der politischen und sozialen Entwicklung Griechenlands verlief im Gegensatz zu dem den

---

[416]) vgl. J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus. I² S. 18 f.

Hellenen vorschwebenden πόλις-Ideale. „Indem der hellenische Geist allen Lebensinhalt in das Gefäß des Staates ausschütten wollte, erwies sich das Gefäß als zu eng.“ [417]) Früh mußte sich dies auch auf wirtschaftlichem Gebiete zeigen! Die Polis mußte ja, wollte sie in ihrer Exklusivität und Autarkie beharren, auch hinsichtlich der wirtschaftlichen, der materiellen Grundlagen nach außen hin unabhängig sein, mußte auch materiell „sich selbst genügen“ können. [418]) So mußte sie dafür sorgen, daß alles, was zum menschlichen Leben nötig war, auf dem kleinen Gebiet des Stadtstaates auch produziert wurde. Sie mußte ferner Produktion und Konsumtion, Angebot und Nachfrage regeln. Das konnte auf die Dauer natürlich nicht möglich sein. Sowie sich Verkehr, Handel und die erwachende Industrie zu heben begannen, mußten sich notwendig die Schranken, die dem so überaus kleinen Staatengebilde der Polis gesetzt waren, durchbrochen werden. So beginnt der Gegensatz zwischen politischer αὐτάρκεια und wirtschaftlicher Abhängigkeit. Der stets wieder erneuerte Versuch, Produktion und Konsumtion lediglich auf dem Boden der reinen Stadtwirtschaft zu regeln, die ganze wirtschaftliche Entwicklung also künstlich zurückzuschrauben, konnte keinen dauernden Bestand haben. Auch der sich verschärfende Gegensatz von Reichtum und Armut stand in Widerspruch zu dem Staatsideal der πόλις mit seiner Forderung der Einheit der Gesellschaft. Die tatsächlichen, bestehenden Verhältnisse waren für die einen vorteilhaft, für die andern nachteilig, sodaß unverdienter Reichtum und auf der andern Seite unverschuldete Armut entstand. Es ist daher erklärlich, daß auch solche Momente dabei mitsprachen, den Gedanken an eine Umänderung, eine Neuregelung der Verhältnisse, an eine neue, nun endlich vollkommene Verfassung zu erregen.

Von den inneren Zuständen in Griechenland, speziell in Athen, von der Herrschaft der Demagogen, von den Syko-

---

[417]) vgl. J. Kaerst, Gesch. d. Hellenismus I² S. 2.

[418]) vgl. Aristot. Pol. I 1, 8 p. 1252 b.

phanten und der demokratischen Klassenjustiz und anderem habe ich bereits Gelegenheit gehabt zu sprechen. Hervorheben möchte ich nur noch folgendes: Mit der Einheit der Polis sollte auch die Einheit der Gesellschaft verbunden sein, eine Forderung, die in der ureigenen Natur der *πόλις* lag, in tief innerlichem Zusammenhang mit ihr stand. Damit im Gegensatz steht nun im empirischen Staate die tatsächliche Entwicklung, daß jedesmal diejenige gesellschaftliche Schicht, die die stärkere ist, darauf ausgeht, den Staat ihren eigenen Interessen, Bedürfnissen und Bestrebungen anzupassen. Nicht als ob dadurch ohne weiteres das politische Ideal der Einheit von Staat und Gesellschaft aufgehoben wäre, aber es wird doch eben dieser stärksten gesellschaftlichen Schicht im Staate dienstbar gemacht. Ueberall in Griechenland verschärften sich nun Klassengegensätze und Klassenhaß, und die ganze Entwicklung des politischen Lebens der griechischen *πόλεις* begann von der Entscheidung abzuhängen, welche von den beiden extremen sozialen Klassen, die kapitalistische Minderheit oder die nichts oder doch nur wenig Besitzenden den maßgebenden Einfluß auf die Staatsgewalt bekommen sollte.

So kämpften innerhalb der einzelnen *πόλεις* die verschiedenen Gesellschaftsklassen in erbittertstem Haß miteinander.[419]) Jedesmal die Partei, die eine Umwälzung der bestehenden Ordnung wollte, bekämpfte die, die das Staatsruder in der Hand hatte.[420]) Jedesmal aber, wenn eine Um-

[419]) Charakteristisch für die Schrecken solcher Bürgerkriege ist eine Stelle in der Rede des Mysterienheroldes Kleokritos bei Xen. Hell. II 4, 21 f.: ... *μὴ πείθεσθε τοῖς ἀνοσιωτάτοις τριάκοντα, οἳ ἰδίων κερδέων ἕνεκα ὀλίγου δεῖν πλείους ἀπεκτόνασι Ἀθηναίων ἐν ὀκτὼ μησὶν ἢ πάντες Πελοποννήσιοι δέκα ἔτη πολεμοῦντες. ἐξὸν δ᾽ ἡμῖν ἐν εἰρήνῃ πολιτεύεσθαι, οὗτοι τὸν πάντων αἴσχιστόν τε καὶ χαλεπώτατον καὶ ἀνοσιώτατον καὶ ἔχθιστον καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις πόλεμον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους παρέχουσιν.*

[420]) vgl. Platon Pol. IV p. 422 e, VIII p. 556 e. Thuk. III 82, 1: *ἐπεὶ ὕστερόν γε καὶ πᾶν ὡς εἰπεῖν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη, διαφορῶν οὐσῶν ἑκασταχοῦ τοῖς τε τῶν δήμων προστάταις τοὺς Ἀθηναίους ἐπάγεσθαι καὶ τοῖς ὀλίγοις τοὺς Λακεδαιμονίους.* ...

wälzung eintrat, wenn es der bisher schwächeren Partei gelang, die Oberhand und damit die Staatsleitung zu gewinnen, war die Folge, daß die Hauptführer der unterlegenen Partei verbannt wurden. Ein solcher Wechsel der Verfassungen griff tief in die Geschichte der betreffenden πόλις ein. Zu der Verbannung der Parteigegner kam noch Zurückberufung der bisher Verbannten, Aufstände und Morde, Veränderung der Bündnisse, auswärtiger Krieg, überhaupt Schwächung der Gesamtkraft. So rieben sich die griechischen Staaten selbst in innerer Fehde auf, und in der Folgezeit versuchte man sogar, immer die früheren Greueltaten noch zu übertreffen.[421]) Die Parteihäupter behaupteten zwar, unter einer gemeinschaftlichen Regierung des Volkes oder unter einer gemäßigten Aristokratie nur das allgemeine Beste des Staates im Auge zu haben, in Wirklichkeit dachte jeder nur an sich und suchte den Gegner zu stürzen, dieser wieder noch furchtbarer Rache zu nehmen usw.[422]) Im Innern war Treu und Glauben und Redlichkeit für immer dahin; der Geist der Zwietracht herrschte und hatte alle Laster im Gefolge.[423])

Mit welcher Grausamkeit überhaupt solche Parteikämpfe geführt wurden, davon gibt Thukydides ein charakteristisches Beispiel in der Erzählung der Greueltaten, die die Oligarchen und Demokraten auf Kerkyra begingen (a. 427).[424]) Diese inneren Parteikämpfe hatten noch weitere Wirkungen. Die Verbannten begaben sich in eine solche Stadt, wo eine ihren Interessen und ihrer Ansicht entsprechende Verfassung bestand, und fanden dort gern Unterstützung, während die Partei, die nunmehr an der Spitze des Staates stand, sich mit solchen Städten befreundet stellte, die eine der ihrigen konforme Verfassung besaßen; dabei fanden im allgemeinen die Demokraten

---

[421]) Thuk. III 82, 3.

[422]) Thuk. III 82, 8.

[423]) vgl. Thuk. III 82, 7—83, 2. Platon leg. p. 627 d. 744 d. Rep. p. 551 d. Arist. Pol. II 7, p. 1266 a, 36 ff. Eurip. Phoen. 784 ff. Hec. 905 ff. Troad. 511 ff. frg. 696.

[424]) Thuk. III 81.

in Athen,[425]) die Oligarchen in Sparta Unterstützung, was die alte Feindschaft dieser beiden Staaten und ihre Kämpfe um die Hegemonie noch erbitterter machte. Da nun jedesmal die Verbannten nicht ruhten, bis sie mit Hilfe der Stadt, in die sie geflohen waren, zurückgekehrt waren und die dort herrschende Gesellschaftschicht gestürzt hatten, herrschten in ganz Griechenland allgemeine Kämpfe. So bestimmte die Art der herrschenden Partei und damit gleichzeitig die der Verfassung ohne weiteres die äußere Politik, die äußeren Feinde; dazu kamen dann noch die großen Kämpfe um die Hegemonie, Verbannungen, Hinrichtungen, Gütereinziehungen, blutige Revolutionen, noch blutigere Gegenrevolutionen, kurz überall erscholl Waffenlärm, der Kampf aller gegen alle hatte begonnen.[426])

Wir werden demnach verstehen, daß sich bei den Einsichtigen, den wahrhaft Gebildeten jener Zeit der Wunsch nach Ruhe, Sicherheit und Ordnung, die Sehnsucht

---

[425]) Isokrates spricht von etwas ganz Selbstverständlichem, wenn er sagt: „Wir nahmen die Demokraten in Schutz und bekämpften die Aristokraten, weil wir es für widersinnig hielten, daß viele unter wenigen stehen und die, die weniger mit Glücksgütern gesegnet, im übrigen aber durchaus nicht schlechter sind, von den Aemtern fern gehalten würden, kurz daß trotz eines gemeinsamen Vaterlandes die einen die Herren, die anderen die Schützlinge sind. Daher führten wir dieselbe Verfassung, die wir haben, auch bei den anderen ein" (Paneg. § 105 f.). Und an einer anderen Stelle erklärt er: „Ein Teil der Hellenen hält es mit uns, ein anderer mit den Lakedaimoniern; denn die Verfassungen, unter denen sie in ihren Staaten leben, haben die meisten von ihnen so geschieden." (Paneg. § 16.) vgl. auch Xen. Hell. VI 3, 14: . . *εἰσὶ μὲν δήπου πασῶν τῶν πόλεων αἱ μὲν τὰ ὑμέτερα, αἱ δὲ τὰ ἡμέτερα φρονοῦσαι, καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οἱ μὲν λακωνίζουσιν, οἱ δὲ ἀττικίζουσιν.* Aristoteles macht folgende historische Beobachtung: „Alle Staaten zerfallen entweder von innen heraus oder werden von außen her zerstört, sobald nämlich ein mächtigerer Staat mit entgegengesetzter Verfassung über sie herfällt. So ging es den anderen Staaten unter dem Einfluß der Athener und der Lakedaimonier, indem die ersteren überall Oligarchien, die letzteren überall Demokratien aufhoben." (Polit. VIII (V) 6, 9 p. 1307 b, 20 ff.)

[426]) vgl. noch Thuk. I 18. Platon Pol. p. 556e. Diod. XIII 48.

nach einer über den Parteien stehenden Staatsgewalt regte, die stark genug wäre, gegenüber den in der Gesellschaft sich befehdenden Sonderinteressen die Idee des Staates als des Vertreters des Gesamtinteresses zur Geltung zu bringen, die die bestehenden Gegensätze möglichst ausgleichen sollte und nicht, wie bisher, die Herrschaft in egoistischem Klassen- und Parteiinteresse einseitig ausbeutete. Welcher Art aber sollte eine solche Verfassung sein? Welche Verfassung hatte sich bewährt?

Es ist bekannt, daß im athenischen Staate eine Verfassung die andere abgelöst hatte, ohne eine Besserung der Lage zu bringen. Mehr Bestand hatten auch die Verfassungen der anderen Staaten nicht; ich erinnere nur an die Kämpfe der Oligarchen und Demokraten in Korkyra, an die Tyrannis auf Euboea, in Lokris, Korinth und Sykion u. s. w., besonders auf den Inseln und an den Küsten Kleinasiens. Aber auch diese Tyrannien waren z. T. von recht kurzer Dauer, es wechselten eben Oligarchie, Tyrannis, Ochlokratie in verhängnisvoller Weise.[427]) Das stürzte das gesamte hellenische Verfassungswesen in eine traurige und heillose Abhängigkeit von den Wechselfällen der Hegemonie. Selbständigkeit innerer politischer Entwicklung, Gestaltung des öffentlichen Lebens aus patriotischer Gesinnung und Berechnung war dadurch unmöglich gemacht.

Welche Verfassung hätte nun in den bestehenden Verhältnissen noch helfen können? Wo war eine Staatsgewalt, die wirklich über den Parteien stand und die stark genug war, die Idee des Staates als des Vertreters des Gesamtinteresses zur Geltung zu bringen? Es ist klar, daß den Griechen bei solchen Erwägungen der Blick sich auf die Monarchie lenken mußte, da alle anderen Verfassungen sich als unfähig erwiesen hatten, zu Klassenherrschaften entartet waren

---

[427]) Der ständige Wechsel der Verfassungen scheint in den griechischen Staaten so allgemein gewesen zu sein, daß man einen notwendigen, naturgemäßen Kreislauf der Verfassungen annahm (*πολιτειῶν ἀνακύκλωσις*; vgl. Platon, Aristoteles, Polybios).

und es schwer zu sagen war, welche von ihnen das schlimmste Uebel sei. Nur ein hervorragender Mann mit unbeschränkter Willenskraft konnte das Ganze beherrschen, die Triebe des Egoismus niederhalten; nur der starke Arm eines Einzelnen, Uebermächtigen, konnte dem Volke die Ruhe und Ordnung wiedergeben, deren es so dringend bedurfte. Das mußte, wo alles zusammenbrach, das notwendige Endergebnis der griechischen Verfassungsentwicklung sein, und zwar, wie wir noch sehen werden, eine Militärmonarchie. Das westliche Griechentum, Sizilien, hatte diesen Schritt unter Dionys bereits getan. Dieser Herrscher hatte ferner — in richtigem realistischen Instinkte des geborenen Politikers — gesehen, daß das πόλις-System überwunden werden müsse; sein Reich ist nicht mehr eines jener kleinen Gebilde im Mutterlande, es ist bereits eine territoriale Macht geworden; nur eine solche konnte, über den πόλεις und den Parteien stehend, alle in gleicher Weise beherrschen und zu gleichen Leistungen heranziehen. Das hatte auch Platon erkannt, und es ist kein Zufall, daß er sich gerade an Dionys wandte.

Ich habe diese politischen und sozialen Verhältnisse eingehender geschildert, weil sie bisher nicht genügend berücksichtigt wurden bei der Erklärung des Auftauchens monarchischer Gedanken in jener Zeit. Dagegen kann ich mich kurz fassen bei der Schilderung der anderen Momente, die die zur Monarchie hindrängende Zeitströmung hervorriefen (Individualismus, Rationalismus, technisches Können u. s. w.), da diese bereits von Kaerst ausführlich dargestellt worden sind.[428]) Das Streben des Individuums, sich selbst zur Geltung zu bringen, ist ein tiefer Charakterzug des Hellenen, er tritt uns schon früh in der griechischen Geschichte entgegen, war aber im allgemeinen durch die Polis gehemmt. Schon bei Heraklit kann man z. B. von einer individualistischen Tendenz reden.[429])

[428]) vgl. bes. Studien S. 12—38. Hellenistisches Zeitalter II 1, S. 168 f.

[429]) vgl. Frg. 29. 33. 40. 74. 101. 104. 113 u. a. m.

Jedenfalls nahm zu der Zeit, wo man die Polis zu überwinden begann, im Zeitalter der Aufklärung, die individualistisch reflektierende Richtung — natürlich auch unter dem Einfluß der bestehenden politischen und sozialen Zustände — an Umfang und Konsequenz immer mehr zu und fand besonders auf das Staatsleben Anwendung. Der homo-mensura-Satz des Protagoras bedeutet schon einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung, von ihm aus konnte auch die individualistische Naturrechtstheorie ausgehen, wie sie die spätere Sophistik ausbildet. In dieser Richtung liegt auch die Theorie von der Entstehung des Staates durch Vertrag, besonders aber die Behauptung, die Gesetze seien nur eine Einrichtung im Interesse der Masse; die Gleichheit vor dem Gesetz sei widernatürlich, ein Zaubergesang, mit dem die Schwachen die Löwen der Gesellschaft einschläfern möchten, um sie um ihren Löwenanteil zu betrügen. Nach dem wahren Gesetze der Natur sei aber das Vorrecht des Stärkeren die herrliche Freiheit des schrankenlosen Genießens; die Natur selbst beweise, daß es gerecht sei, wenn es dem Stärkeren besser gehe als dem Schwachen. Durch die Gesetze werde das zum Herrschen geborene Individuum nur gehemmt und geknechtet, und doch sei das Recht des starken Individuums das maßgebende, der Herrscherwille das wahre Gesetz, da es ja eine allgemeine Norm nicht gebe. Nur die größere oder geringere Stärke und Macht des Willens könne den Maßstab der Wertung abgeben, und der Stärkste habe recht, eben weil er der Stärkste sei und sich sein Recht zu verschaffen wisse.[430]) War erst einmal dies königliche Recht der starken Persönlichkeit proklamiert, so mußte man in dessen unbedingter Herrschaft etwas Naturgewolltes sehen. Im Gegensatz dazu leitete die Richtung, die von Sokrates ausging, die Herrschaft des Einzelnen aus dem Interesse der Gesamtheit ab. Der

[430]) Solche Anschauungen vertraten nach Platon Trasymachos (Rep. II p. 359 a. ff.) und Kallikles (Gorg. p. 482 ff.; bes. 484 a. 492 c. vgl. auch Archelaos frgm. 252 N.-Eurip. Phoen. v. 501 ff.)

Rationalismus des Sokrates und seiner Schüler mußte die zufälligen Gesetze als historisch Gewordenes auf ihre Berechfigung, d. h. auf ihre Uebereinstimmung mit dem vor der Vernunft und dem Verstande Gerechten prüfen.[431]) Herrschen sollte nur die Vernunft, und die war, das sahen die Sokratiker sofort ein, nicht der Masse, sondern nur wenigen, vielleicht im höchsten Maße nur einem zugänglich.[432])

Zum Teil von solchen Theorien beeinflußt, zum Teil auch durch ihre eigene Natur dazu getrieben, versuchten einige Praktiker des Staatslebens das Recht des Stärkeren zu betätigen und die Politik ihrer Heimatstadt, emanzipiert von allen Fesseln überkommener Anschauungen, egoistischen Bestrebungen persönlicher Politik dienstbar zu machen. (Alkibiades, Kritias, vor allem Lysander, der den Plan aufgenommen hatte, auch die Staaten des griechischen Hauptlandes zu einem monarchischen Gesamtstaat zu verbinden und dem in der Tat ein Jahr lang zum Königtum nur der Name fehlte; ferner Agesilaos, Dionys, Epameinondas u. a.). So wird auch in der Praxis die machtvolle Betätigung der willensstarken Einzelpersönlichkeit und damit die Monarchie das Ideal.

Solche individualistischen Tendenzen nun mußten sich verstärken durch das technische Prinzip und die darauf beruhende Idee der Arbeitsteilung und Berufsgliederung. In militärischer Beziehung hatte sich bereits — gleichzeitig mit der Entwicklung der Söldnerheere — die Notwendigkeit eines besonderen, technisch vorgebildeten Berufsstandes geltend gemacht, und immer mehr trat auch für andere Aemter, für die Aufgaben staatlicher Verwaltung die Notwendigkeit besonderer Befähigung und Ausbildung zutage. Dazu kam

---

[431]) vgl. Xen. Mem. I 1, 16. IV 2, 2: *εὔηθες τὸ οἴεσθαι τὰς μὲν ὀλίγου ἀξίας τέχνας μὴ γίγνεσθαι σπουδαίους ἄνευ διδασκάλων ἱκανῶν. τὸ δὲ προεστάναι πόλεως, πάντων ἔργον μέγιστον ὄν. ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις.*

[432]) Platon Politikos p. 298 a: *ἑπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἕνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖν ζητεῖν. ὅταν ὀρθὴ γίγνηται.*

die stetig fortschreitende Arbeitsteilung und Differenzierung der Berufe. Die Erfahrungen und Bedürfnisse des praktischen Lebens drängten auf Fachkenntnis in den einzelnen Berufen hin. Die Theorien der Philosophen kamen zu demselben Ergebnisse. Die Sophistik hatte bereits die Forderung besonderer Kenntnisse und Fertigkeiten für bestimmte praktische Betätigungen, kurz das Moment des Technischen in entschiedenem Maße betont. Besonders ist es hier aber wieder die sokratische Philosophie, die die Idee des Wissens aufs politische Gebiet überträgt und auch hier individuelles Können verlangt. Nur wer durch vernünftiges Erkennen wahres Wissen gewonnen hat, das zugleich immer die wahre menschliche Einsicht und das richtige sittliche Handeln in sich schließt, nur der kann die Aufgaben und Anforderungen, die der Staat stellt, in rechter Weise erfüllen, kann berechtigt sein zur politischen Tätigkeit, zur Herrschaft über andere. Doch davon werde ich an anderer Stelle noch besonders zu sprechen haben.

Es ist aber klar, daß solche Forderungen ebenfalls letzten Endes auf die Monarchie hinauslaufen mußten; schließlich mußte man nach einer obersten Leitung sehen, die dieses Fachwissen, das zur Leitung eines Staates erforderliche Können in einer Weise besaß, daß man von ihr eine gedeihliche Entwicklung des Staatswesens erwarten konnte. Das Beamtentum bedurfte auch einer einheitlichen höchsten organisatorischen Instanz, die das technische Können der einzelnen besonderen Beamtenstände zusammenfaßte und richtig verwandte.

Alle diese Gedanken und, als deren Resultat, eine unverkennbare Neigung zur Monarchie finden wir in der Literatur jener Zeit vertreten, und wir werden auch sehen, daß Xenophon von diesen Strömungen ganz erheblich beeinflußt ist. Vereinzelt treten uns in der Literatur schon früher monarchische Gedanken entgegen. So teilt uns Stobaeus Florus (B. IV, c. 6 u. 7) lange Seiten aus Schriften von Pythagoreern mit, die die Monarchie preisen. Bekannt ist das Lob der Monarchie in der Verfassungsdebatte der 7 Perser bei Herodot. Auch

bei Euripides begegnen uns Stellen, die ein Verständnis für die monarchische Verfassung zeigen, ja eine Verteidigung und Verherrlichung dieser bedeuten.[433] Allerdings können wir nicht entscheiden, inwieweit hier Euripides selbst aus sich heraus oder nur aus der Rolle der sprechenden Person redet; aber jedenfalls zeigen solche Stellen, daß dieses Thema zu jener Zeit lebhaft erörtert worden sein muß.

Entschiedener tritt die monarchische Richtung bei Platon auf. Daß die bestehenden Zustände auf eine Alleinherrschaft hindrängten, verhehlte er sich keinesfalls.[434] Darum scheint er auch gegenüber dem Idealstaat der *Πολιτεία*, in dem er seine Hoffnung auf einen freien Verband intelligenter und uneigennütziger Männer gesetzt hatte, zu realpolitischen Konzessionen bereit. Er hat eingesehen, daß die Idee des Staates nicht anders verwirklicht werden konnte, als durch einen monarchischen Träger der obersten Gewalt, der mit unbeschränkter Macht das Ganze beherrscht, die Ideen des Gesetzgebers annimmt und seinen Untertanen aufzwingt. Er selbst hatte ja durch die syrakusische Monarchie sein Staatsideal verwirklichen wollen, und er wies seinen Freund Dion außer auf Lykurg auf das Beispiel des Kyros hin; er stellt damit die Staatsform des Perserreiches als nachahmenswert auf und erkennt so den merkwürdigen Umschwung aller Verhältnisse in Griechenland an. Das wahre Königtum betrachtet er eigentlich als die beste Staatsform, und der Politikos liest sich wie ein Handbuch für einen Monarchen.

Auch Isokrates, obwohl anfangs — z. B. im Panegyrikos — republikanisch gesinnt, nähert sich immer mehr der monarchischen Gesinnung. Die Einsicht, daß es eines Helden bedarf, einer machtvollen Persönlichkeit, die über den Parteien steht und die Staaten einigt, läßt ihn mit seinem politischen Programm sich an Alleinherrscher wenden, an Jason von

[433]) Vgl. u. a. Medea v. 119 ff., Hiketiden 399 ff. 726 ff., Phoen. 506. Andromache 479 ff., frg. 8. 1050.

[434]) Gorg. p. 469. Rep. I p. 344. VIII p. 568. IX p. 575. leg. II p. 661. Theag. p. 125 e. Alkib. II p. 141 a.

Pherai, den Herrn Thessaliens, an Dionysios von Syrakus, an Archidamos, den König von Sparta, und schließlich an einen Fürsten aus dem Stamme der Herakliden, an Philipp von Makedonien. Auch theoretisch verfocht er die Vorzüge der Monarchie und kritisierte besonders heftig die Demokratie. Auch ihm schwebt das Ideal eines sachverständigen Beamtentums mit einem Monarchen als obersten Beamten an der Spitze vor; er erkennt das Bedürfnis und die Vorteile einer auf größerer Erfahrung beruhenden Befähigung für die Aufgaben des politischen Lebens.[435]) Allerdings müssen wir bei seinen Ausführungen im *Εὐαγόρας, Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* und *κατὰ Νικοκλέα* immer bedenken, daß diese ja Preisschriften für Alleinherrscher sind, die Verherrlichung der Monarchie also von vornherein durch die Tendenz der Schriften gegeben war. Doch finden sich hier, besonders bei den Vergleichen mit der Demokratie, so viele treffende Bemerkungen, daß ich annehmen möchte, Isokrates habe wirklich sich ernsthaft mit dem Problem befaßt und die Vorzüge der Monarchie aufrichtig anerkannt. Im Philippos endlich gibt er einen kurzen Ueberblick über die Laufbahn des Dionys von Syrakus zum Beweise, daß eine willensstarke Persönlichkeit mit aushaltender Energie und kräftiger Initiative trotz aller ungünstigen Umstände Großes zu erreichen vermag.[436]) Es ist die dämonische, kraftvolle Persönlichkeit, die das Recht des Stärkeren praktisch betätigt und die sich, von Natur dazu geschaffen, zum Monarchen emporschwingt!

Es kam mir hier nur darauf an, im allgemeinen die monarchische Richtung durch Zeugnisse der Zeitgenossen Xenophons festzustellen; im einzelnen wird das im Folgenden im Vergleich mit den xenophontischen Aeußerungen geschehen. Hinzufügen möchte ich nur noch, daß auch Antisthenes Schriften über das Königtum verfaßt hat,[437]) daß auch Demo-

[435]) Vgl. z. B. Nikokles 17—26.

[436]) Philippos 65.

[437]) *Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας; Κῦρος; Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας.* Diog. Laert. VI 18. Ath. V 220 c, d.

sthenes — an den Erfolgen Philipps — die Ueberlegenheit der Monarchie in der planvollen Verwertung der Kräfte, in der Einheitlichkeit von Verwaltung und Kriegführung und in der energischen Durchführung einer zielbewußten Politik anerkennen mußte.

Abschnitt II. Xenophons Stellung zur Monarchie im besonderen.

§ 1. Der Herrscher.

Ein Beispiel einer starken, zum Herrschen bestimmten Persönlichkeit führt uns Xenophon in dem Kyros der Kyrupaedie vor. Zunächst finden wir ganz primitiv das Recht des physisch Stärkeren von Kyros vertreten. Die Götter hätten ihnen, den Persern, das nicht vorenthalten, was sie nach ihrer Ueberzeugung verdienten, Land, Häuser, Leute, Schätze.[438]) Dies alles hätten sie in rechtmäßigem Besitz; denn nach einem ewigen Gesetze in der ganzen Welt gehöre Leben und Eigentum der Bewohner einer im Kriege eroberten Stadt dem Eroberer. Es sei also nicht Unrecht, wenn sie das Eroberte behielten, es sei im Gegenteil sogar Menschenfreundlichkeit, wenn sie den Besiegten nicht alles nähmen.[439]) Die Unterworfenen dürften mit dem Kriegswesen in Theorie und Praxis nicht vertraut gemacht werden; denn darin lägen ja gerade die Vorrechte der Eroberer begründet. Diese aber dürften nie die Waffen ablegen, in der richtigen Erkenntnis, daß denen, die immer Waffen zur Hand hätten, alles, was sie wünschten, zu eigen sein werde.[440]) Ja, wer die Macht in den Händen habe, solle sie auch nützen. Die Vorfahren des Kyros hätten dem persischen Staate nichts genützt, eben weil sie, obgleich gut gerüstet, Frieden gehalten hätten. Wer sich im Kriegsdienst übe, wolle doch später einmal sich und

[438]) Cyrup. VII 5, 72.
[439]) Cyrup. VII 5, 73.
[440]) Cyrup. VII 5, 79.

dem Vaterlande Reichtum, Glück und Ehre erwerben.[441]) Es gäbe eben, so sagt Xenophon an anderer Stelle, nur das Recht des Stärkeren, ein Mittleres zwischen Herrschaft und Sklaverei existiere nicht;[442]) denn wie es Menschen gäbe, die, wenn andere gesät und gepflanzt hätten, die Ernte raubten, die Bäume abschlügen und die Schwächeren solange bedrängten, bis sie den Kampf mit den Stärkeren aufgäben und lieber freiwillig dienten, so unterdrückten auch im bürgerlichen Leben die Starken die Schwächeren.[443]) So erkennt Xenophon also das Recht des Stärkeren als faktisches Lebensprinzip an, ja er geht, trotzdem er Sokratiker ist, bisweilen so weit, daß er das Glück des Individuums höher stellt als das der Gemeinschaft, des Staates.[444]) Außerdem sagt er im Oikonomikos: „Das Land selbst ermuntert die Bauern, mit den Waffen in der Hand den Boden zu verteidigen, da er die Früchte gleichsam mitten zwischen den feindlichen Parteien wachsen läßt und dem Stärkeren überläßt, sie zu nehmen;“[445]) und an einer anderen Stelle: „Wenn einmal Landleute von Leuten, die ihnen an Zahl und Kräften überlegen sind, ihrer Ernte beraubt werden, so können sie, wohl ausgerüstet, wieder auf die Felder derer gehen, die sie beraubten, und sich dort ihren Lebensunterhalt holen. Oft ist es sogar im Kriege sicherer, mit den Waffen in der Hand sich Lebensunterhalt zu suchen als mit Hilfe landwirtschaftlicher Geräte.“[446])

Es ist klar, daß dieses Recht des physisch Stärkeren, den physisch Schwächeren zu unterdrücken, nicht sokratisch ist, wenn Xenophon auch die oben zitierten Worte (Mem. II 1, 10 ff.) dem Sokrates in den Mund legt. Das hat mit Recht Joël betont, wenn er sagt: „Also Sokrates der Athener sagt,

[441]) Cyrup. I 5, 8.
[442]) Mem. II 1, 12.
[443]) Mem. II 1, 13.
[444]) vgl. Cyrup. VIII 1, 10. Anab. III 1, 4. Mem. II 6, 35.
[445]) Oic. V 7.
[446]) Oic. V 13.

es gibt keine Freiheit, der bürgerlichste Denker sagt, es gibt kein bürgerliches Privatleben, sondern nur Herrschaft oder Sklaverei; der große Intellektualist, der Vergeistiger des Staatslebens, sagt, es gibt nur das Recht des Stärkeren, und er, der der Tyrannei, wenn sie ihn lockte und wenn sie ihm drohte, gleicherweise widerstanden haben soll wie dem Ansturm der Demokratie, der als Märtyrer starb, weil er dem eigenen Denken folgte und nicht bitten wollte, er sagt hier mit dürren Worten: es gibt nur Wölfe und Schafe, und man müsse mit den Wölfen heulen."[147]) Dieses Recht des physisch Stärkeren war vielmehr einmal in der oben erwähnten sophistischen Theorie proklamiert und zum anderen war eine solche Theorie so recht nach dem Herzen des rauhen Landsknechtführers, der zeit seines Lebens, auch später als Landwirt bei Skillus in Elis, im Herzen ein begeisterter Soldat blieb. Dieses andauernde Vergewaltigen der Schwächeren durch die Stärkeren hatte er selbst auf seinem Rückzuge durch Asien bis ans Meer zur Genüge kennen gelernt, später auch unter Agesilaos, und in seiner Jugend hatte er die ewigen Wirren zur Zeit des peleponnesischen Krieges aus nächster Nähe verfolgen können.

Betont somit der Soldat Xenophon das Recht des physisch Stärkeren, so ist er auch, nicht zum mindesten als Schüler des Sokrates, ein Verfechter des Rechtes des geistig Stärkeren, der Macht des Wissens und, damit zusammenhängend, der Forderung des technischen Könnens, der speziellen Berufsfähigkeit und Berufsgliederung, in deren letzter Konsequenz für ihn auch die Begründung der Monarchie liegt.

Gegenüber der beschränkten Bildung der Masse, der *πολλοί*, betont Xenophon die wahre Aristokratie des Geistes.[148]) Bei der Aufzählung der Themata zu Gesprächen, die Sokrates mit Vorliebe geführt habe, bemerkt er, wer keine begriffsmäßige Kenntnis von den wichtigsten Dingen des mensch-

[147]) Joël, Sokrates II 1, S. 85.

[148]) vgl. auch Isokr. ad Nicocl. 14.

lichen Lebens habe, sei ungebildet, ja sei unfrei, sei eine lächerliche Sklavenseele.[449]) Und an einer anderen Stelle stellt er die Ansicht auf, eine solche Sklavenseele sei nicht, wer in einem Handwerk unwissend sei, sondern eben, wer nicht wisse, was gut, schön, gerecht u. s. w. sei. Und er schließt mit der Mahnung, alle Kräfte aufzubieten, um ja nicht eine solche Sklavenseele zu werden.[450]) Hier stellt sich Xenophon in eklatanten Gegensatz zu dem Machtdünkel und dem übertriebenen Selbstgefühl der Masse, wie es in dem ultrademokratischen Athen zutage getreten war, und betont gegenüber den *πολλοί*, „die etwas zu sein glauben, aber nichts sind,“[451]) den — natürlich von Sokrates oder Platon übernommenen — höheren Wert des begrifflichen Denkens. Es ist aber nicht nur die besitzlose Masse, deren Unbildung er angreift, er bekämpft vor allem die Reichen, die ihres Reichtums wegen glauben, des Wissens und der Kenntnisse nicht zu bedürfen, sondern der Ansicht sind, ihr Reichtum genüge, um alles, was sie wollen, durchzusetzen und sich Ansehen zu verschaffen.[452]) Dies seien Toren; denn ohne Unterricht könne niemand nützliche und schädliche Dinge unterscheiden und daher auch nicht das tun, was ihm zuträglich sei, wenn er auch den Reichtum zur Seite habe. Xenophon betont es noch einmal: ein Tor sei, wer glaube, seines Reichtums wegen, ohne etwas zu verstehen, in irgend etwas für tüchtig zu gelten, oder, ohne in etwas für tüchtig zu gelten, zu Ehre und An-

---

[449]) Mem. I 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν. . . . τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων· καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀ ν δ ρ α π ο δ ώ δ ε ι ς ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.*

[450]) Mem. IV 2, 22.

[451]) vgl. Platon Apol. 41 e.

[452]) Mem. IV 1, 5: *τοὺς δ' ἐπὶ πλούτῳ μέγα φρονοῦντας καὶ νομίζοντας οὐδὲν προσδεῖσθαι παιδείας, ἐξαρκέσειν δέ σφισι τὸν πλοῦτον οἰομένους πρὸς τὸ διαπράττεσθαί τε, ὅ τι ἂν βούλωνται, καὶ τιμᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.*

sehen zu gelangen.[453]) Er führt einen gewissen Euthydem an, der sich viele Schriften der berühmten Dichter und Philosophen gesammelt hatte und dadurch schon annahm, an Weisheit hervorzuragen, und sich große Hoffnungen machte, durch sein Vermögen λέγειν τε καὶ πράττειν sich auszuzeichnen.[454])

Derselbe Euthydem[455]) vermeidet jede Gelegenheit, wo er etwas lernen könnte, besonders hinsichlich der Politik und der Staatswissenschaften, und so läßt Xenophon den Sokrates ihn verspotten: Er scheine sich ja ein schönes Prooimion zu seinen künftigen Reden vor dem Volke ausgedacht zu haben, da er sich so hüte, etwas zu lernen.[456]) Er werde dann wohl ungefähr Folgendes sagen: Von keinem Menschen habe er etwas gelernt, auch nicht versucht, wenn er von tüchtigen Männern und Staatsrednern gehört habe, mit diesen bekannt zu werden oder einen Sachverständigen zum Lehrer zu bekommen, sondern im Gegenteil habe er es peinlichst vermieden, nicht nur von jemandem zu lernen, sondern auch nur den Schein zu erwecken, als lerne er etwas von jemandem. Dennoch wolle er den Bürgern seinen Rat nicht vorenthalten.[457]) — Das sei dann ähnlich dem, wenn ein Arzt, der sich um eine Anstellung von Staats wegen bemühe, sagte, er habe Medizin zwar nicht studiert, auch gar nicht einmal versucht, einen tüchtigen Arzt zum Lehrer zu bekommen, im Gegenteil sogar den Schein vermieden, als lerne er diese Kunst; dennoch bewerbe er sich um eine Anstellung als Arzt; denn er werde sich bemühen, durch Versuche an den Bürgern zu lernen.[458]) — Es müsse eben jeder zu dem Berufe, den er ergreifen

---

[453]) Mem. IV 1, 5.

[454]) Mem. IV 2, 1.

[455]) Die Erörterung über die Forderung der Sachkenntnis für die einzelnen Berufe gehört eigentlich in das Kapitel „Die Untertanen“; doch wird die Darstellung einheitlicher, wenn sie hier stattfindet, da sie auch auf das sachkundige Wissen für den höchsten Beruf, den des Herrschers, hinführt.

[456]) Mem. IV 2, 3.

[457]) Mem. IV 2, 4.

[458]) Mem. IV 2, 5.

wolle, sich vorbereiten, und da genüge es nicht, in ihm nur tüchtig zu scheinen, er müsse auch wirklich darin tüchtig sein.[459]) Der Schein tue da garnichts, im Gegenteil! Z. B. werde einer, der vorgebe, ein guter Flötenspieler zu sein, und der diese im Aeußeren und in seinem Benehmen nachahme, falls er einmal mit seiner Kunst aufzutreten gezwungen sein werde, erkannt und verlacht,[460]) ebenso einer, der vorgebe, ein guter Feldherr, Steuermann, Richter, Staatsmann oder Verwalter eines Hauswesens zu sein, ohne etwas davon zu verstehen. Solche Leute würden sich nicht nur Schimpf und Schande zuziehen, sondern noch dazu viele Leute ins Verderben stürzen.[461]) Der größte Betrüger sei aber der, der sich den Schein gebe, als sei er ein guter Staatsmann.[462]) Wie für andere Berufe, so müsse man sich vor allen Dingen für den Beruf als Redner oder Staatsmann ganz besonders vorbereiten, unausgesetzt üben, sich dem anschließen, den man für den Besten in seinem Fache halte, und versuchen, dessen Lob zu erringen.[463]) Für jeden Beruf also, für jeden Zweig des öffentlichen und privaten Lebens wird ein umfassendes Fachwissen, eingehende rationelle Sachkenntnis gefordert, und zwar nicht bloß für die technischen Kenntnisse (Handwerker, Seefahrer, Offizier usw.), sondern überhaupt eine intellektuelle Ausbildung für jeden Wirkungskreis. Hierin liegt offenbar der Gegensatz dieser von Sokrates ausgehenden Forderung zu den Sophisten mit ihrer einseitig-formalistischen Tendenz, denen alles oder doch das meiste auf rhetorische

---

[459]) Mem. II 6, 39: *'ἀλλὰ συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὦ Κριτόβουλε, ὅ τι ἂν βούλῃ δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι.* Mem. I 7, 1: *ἐπισκεψώμεθα δέ, εἰ καὶ ἀλαζονείας ἀποτρέπων τοὺς συνόντας ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι προέτρεπεν· ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν ὡς οὐκ εἴη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν, ἢ δι' ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, ὃ καὶ δοκεῖν βούλοιτο* ... und, z. T. mit denselben Worten, Cyrup. I 6, 22.

[460]) Mem. I 7, 2.

[461]) Mem. I 7, 3. vgl. auch Mem. II 6, 38.

[462]) Mem. I 7, 5.

[463]) Mem IV 2, 6.

Fertigkeit und Gewandtheit ankam. Und hier lag überhaupt der wunde Punkt im staatlichen und kulturellen Leben jener Zeit. — Auch Platon hat diese Gedanken, nur in höherer philosophischer Formulierung. Auch er verlangt, man solle nicht dem Urteil beliebiger Leute, der *πολλοί*, folgen, sondern dem der Sachverständigen.[464]) Auch er legt starkes Gewicht auf sachverständiges Wissen,[465]) wie sich überhaupt diese Forderung — wie natürlich, weil der Ausgangspunkt Sokrates war — in der ganzen sokratischen Literatur findet. Platon hat diese Lehre weiter ausgebaut; ihm wird schließlich das sachkundige Wissen zur Philosophie, zur Wissenschaft mit ausgesprochen spekulativer Tendenz, und sein Kampf gegen die Sophistik bedeutet nunmehr gleichsam einen Kampf der Wissenschaft gegen die Rhetorik.

Die Forderung, daß jeder das in seinem Berufe nötige Wissen so vollständig wie möglich sich aneigne, glaubt Xenophon dadurch leichter verwirklicht zu sehen, wenn jeder den Beruf ergreift, zu dem er veranlagt ist.[466]) Denn er ist gleichzeitig überzeugt, daß jedem Menschen von Natur eine bestimmte Stelle in der Welt und in der Gesellschaft angewiesen sei, die er, soweit es ihm möglich sei, auszufüllen habe (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*!. In seinem von der Natur geforderten Wirkungskreise soll sich jeder nach Kräften betätigen. Tue er dann in diesem seine Schuldigkeit, dann werde er einerseits nirgends dem Tadel ausgesetzt sein, anderseits auch bis ins hohe Alter hinein ohne Mangel sein Leben führen können.[567]) Der Ansicht, daß nur Begabung und Neigung,

---

[464]) vgl. z. B. Laches 184 e ff. Kriton 46 b ff.

[465]) Vgl. z. B. Ion 531 a ff. 537 a ff. Hipp. min. 365 e ff. Protag. 312 c ff. 319 b ff. Lysis 207 d ff. Gorgias 455 ff. 514 ff.

[466]) vgl. Cyrup. II 1, 21: . . *ὅτι οὗτοι κράτιστοι ἕκαστα γίγνονται, οἳ ἂν ἀφέμενοι τοῦ πολλοῖς προσέχειν τὸν νοῦν ἐπὶ ἓν ἔργον τράπωνται.* vgl. auch VIII 2, 5. (Platon Rep. p. 433 a: *καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν.* vgl. auch p. 433 c. — Aristot. Pol. II 11, 8 p. 1273 l, 10: *ἓν γὰρ ὑφ' ἑνὸς ἔργον ἄριστ' ἀποτελεῖται.*

[467]) Mem. II 8, 6.

nicht aber Abstammung und Standesvorurteile bei der Berufswahl ausschlaggebend sein sollen, ist auch Platon. Auch nach ihm soll jeder zu dem einen Beruf, zu dem er von Natur geeignet ist, zugeführt werden.[468]

In der Kyrupaedie gibt Xenophon zwei Beispiele, wie weit man in dieser Differenzierung der Arbeit gehen soll. Er sieht richtig ein, daß einer, der alle seine Bedürfnisse durch eigene Arbeit befriedigen müsse, es unmöglich in den einzelnen Tätigkeiten zu solcher Meisterschaft bringen könne, wie wenn er eine einzige Funktion, die seiner Neigung und Begabung entspreche, ausübe. Je kleiner der Teil einer Arbeit sei, den jemand zu liefern habe, um so vollkommener werde dieser sein.[469]

Für göttliche Bestimmung hält es Xenophon, daß die, die sich die nötigen Kenntnisse angeeignet haben, erfolgreicher auf ihrem Gebiete sind und daß die Fleißigen mehr ausrichten als die Faulen.[470] Man müsse eben in seinem Gebiete etwas Tüchtiges leisten. Sei das aber der Fall, erkenne einer, was in seinem Berufe nottue, und vermöge er dieses zu beschaffen, dann sei er auch ein guter Vorgesetzter, möge er einem Chore oder einem Hause oder einem Staate oder einem Heere vorstehen.[471] Xenophon gibt dann für einzelne Berufe besondere Anweisungen, was der Betreffende wissen müsse. Es ist natürlich, daß er hier die Berufe besonders herausgreift, die ihm am nächsten lagen, in denen er auch selbst Bescheid wußte. Es sind vor allem die des Landwirtes und

---

468) Platon Rep. IV p. 423 d.

469) Cyrup. VIII 2, 5: . . *ἀδύνατον οὖν πολλὰ τεχνώμενον ἄνθρωπον πάντα καλῶς ποιεῖν . . . ἀνάγκη οὖν τὸν ἐν βραχυτάτῳ διατρίβοντα ἔργῳ τοῦτον καὶ ἄριστα δὴ ἠναγκάσθαι τοῦτο ποιεῖν.*

470) Cyrup I 6, 5: . . *ὡς ἅπερ δεδώκασιν οἱ θεοὶ μαθόντας ἀνθρώπους βέλτιον πράττειν ἢ ἀνεπιστήμονας αὐτῶν ὄντας καὶ ἐργαζομένους μᾶλλον ἀνύτειν ἢ ἀργοῦντας.*

471) Mem. III 4, 6: *λέγω ἔγωγ', ἔφη, ὡς ὅτου ἄν τις προστατεύῃ, ἐὰν γιγνώσκῃ τε ὧν δεῖ καὶ ταῦτα πορίζεσθαι δύνηται, ἀγαθὸς ἂν εἴη προστάτης, εἴτε χοροῦ εἴτε οἴκου εἴτε πόλεως εἴτε στρατεύματος προστατεύοι.*

des Feldherrn. Ueber die Anforderungen an einen guten Landwirt hat er eine besondere Schrift, den Oikonomikos, verfaßt, aus dem ich hier nur eine Stelle anführen möchte. Er sagt dort einmal: Wer andere zur Sorgfalt erziehen wolle, müsse selbst fähig und geschickt sein, ländliche Arbeit zu überwachen, er müsse ferner sich ein Urteil bilden können und den guten Willen haben, dem Dank abzustatten, der seine Pflicht treu erfülle, wie er anderseits den strafen müsse, der sie vernachlässige.[172] Ueberhaupt sei es die Persönlichkeit des Herrn, von der es abhänge, ob ein Landgut in Blüte stehe oder nicht. Hübsch ist die Anekdote, die Xenophon zum Vergleich anführt: Der Perserkönig habe einst ein edles Roß gekauft und einen Kenner gefragt, was am schnellsten und besten das Pferd trainieren könne. Und da habe jener geantwortet: „Das Auge des Herrn.“[173]

Den Anforderungen, die an einen guten Kavallerieführer zu stellen sind, ist die Schrift Ἱππαρχικός und das Kapitel Mem. III. 3 gewidmet. Sie enthalten Anweisungen für den Befehlshaber dieser speziellen Truppe, aber auch solche, die sich mit den Anforderungen an einen Feldherrn im allgemeinen decken. Da in Xenophons Idealstaat der König gleichzeitig der oberste Kriegsherr sein soll, so soll auf die Anforderungen an einen Feldherrn im besonderen auch erst im Folgenden eingegangen werden.

Von allen Berufen der höchste und erhabenste ist nach Xenophons Ansicht der des Herrschers, des Königs. Wir haben bereits gesehen, welche hohe Meinung er von dem Berufe des Staatsmannes überhaupt hat, und Mem. IV 2, 11 läßt er den Sokrates sagen, daß die Tugend, durch die die Menschen Staatsmänner, gute Vorsteher eines Hauswesens, tüchtige Herrscher und den anderen Menschen und sich selbst nützlich würden, die schönste sei, denn sie sei die der Könige und heiße die königliche.[174] An anderer Stelle sagt er

[172]) Oic. XII 19.

[173]) Oic. XII 20.

[174]) Mem. IV 2, 11: ... ταύτης τῆς ἀρετῆς .... δι' ἣν ἄνθρωποι

ebenfalls, der Beruf des Staatsmannes sei der schönste in der Welt: denn ein guter Staatsmann werde nicht nur selbst erlangen, was er begehre, sondern auch in der Lage sein, seinen Freunden zu nützen, er werde sein väterliches Haus und auch sein Vaterland zur Blüte bringen und sich selbst einen Namen machen.[475]) Die Anforderungen, die Xenophon an den guten Staatsmann stellt, gelten natürlich eo ipso auch für den König, in dessen Person sich gleichsam alle leitenden Berufe konzentrieren. Auch für ihn ist das technische Können in letzter Konsequenz maßgebend. Und wenn Isokrates, wie oben gezeigt, die Vorzüge der Monarchie in der Vereinigung aller Herrschergewalt in der Hand eines einzigen sah, weil dadurch in ganz anderer Weise eine politische und militärische Aktionsfähigkeit erzielt werde, so mußte eine solche Erkenntnis gerade dem militärischen Xenophon sich aufdrängen. Charakteristisch für ihn ist die Aeußerung, die er Sokrates in den Mund legt: Könige und Herrscher seien nicht die, die das Szepter führten, noch die, die von den ersten Besten gewählt oder gar durchs Los dazu bestimmt seien, noch die, die durch Gewalt oder Betrug zum Throne gelangt seien, sondern die, die zu herrschen verständen.[476]) — Hier wird also der technische Gesichtspunkt für die Beurteilung der Monarchie ganz besonders betont.

Welche Anforderungen im einzelnen stellt nun Xenophon an den idealen Herrscher? Am Schlusse des Oikonomikos spricht er allgemein von den Eigenschaften des wahren Herrn und behauptet, die Tugend des richtigen Herrschens über Untergebene lerne man nicht so ohne weiteres vom Sehen oder Hören, sondern dazu bedürfe es mehr: einer vortrefflichen Erziehung, guter geistiger Anlagen und des göttlichen

---

πολιτικοὶ γίγνονται καὶ οἰκονομικοὶ καὶ ἄρχειν ἱκανοὶ καὶ ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς. ... καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφίεσαι τέχνης· ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική.

[475]) Mem. III 6, 2.

[476]) Mem. III 9, 10.

Segens.[477]) Es war also nötig, daß auch der ideale Herrscher mit diesen Vorzügen ausgestattet wurde. Und in der Tat erörtert Xenophon diese eingehend für die Person seines Idealkönigs, für Kyros. Er habe nachgeforscht, so sagt er in der Einleitung zur Kyrupaedie, inwiefern des Kyros Herkunft, seine natürlichen Anlagen und seine Erziehung dazu beigetragen hätten, ihn zu einem überaus vortrefflichen Herrscher zu machen.[478]) Wir haben auch hier als Vorbedingung für den guten Herrscher die *παιδεία* und *φύσις*; hinzugetreten ist die *γενεά*, die man mit unter das *θεῖον* in Oic. XXI 11 rechnen könnte.

Ueber Xenophons Stellung zu dem Problem der Lehrbarkeit der Tugend, des Vorteiles vortrefflicher Naturanlagen u. s. w. werde ich in dem Kapitel „Die Erziehung" näher zu sprechen haben. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Xenophon fordert, der ideale Herrscher müsse in allen diesen Punkten seine Untertanen übertreffen. Die Naturanlagen der Menschen, das sieht Xenophon ein, sind verschieden; darum sollen aus den Bürgern, die trefflichere Anlagen zeigen, die Beamten genommen werden; der *βασιλεύς* aber soll alle Vorzüge, der Abstammung und der Anlagen, in höchster Potenz in sich vereinigen, und daher ist er auch, nachdem Unterricht und Uebung hinzugekommen ist, zu allen Berufen fähig, er vereinigt schließlich alle Berufe in sich selbst. Zunächst ist die edle Abstammung für den idealen Herrscher von besonderem Werte. Cyrup. IV 1, 24 lesen wir: Artabazos versicherte, er werde niemals den schönsten, besten und, was das Wichtigste sei, von Göttern abstammenden Mann (den Kyros) im Stiche lassen,[479]) und Cyrup. VII 2, 24

---

477) Oic. XXI 11.

478) Cyrup. I 1, 6: *ἡμεῖς μὲν δὴ ὡς ἄξιον ὄντα θαυμάζεσθαι τοῦτον τὸν ἄνδρα ἐσκεψάμεθα τίς ποτ' ὢν γενεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων καὶ ποίᾳ τινὶ παιδευθεὶς παιδείᾳ τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων*

479) .. *προστίθει, ὅτι αὐτός γε οὐκ ἀπολείποιτο ἀνδρὸς καλλίστου καὶ ἀρίστου, καὶ τὸ μέγιστον, ἀπὸ θεῶν γεγονότος* .. Auch an Agesi-

sagt Kroisos zu Kyros: „. . . . der du deinen Stammbaum bis auf Götter zurückführst, dessen Vorfahren eine ununterbrochene Reihe von Königen bilden, der du von Jugend auf dich in der Tugend geübt hast, während unter meinen Vorfahren der erste, der König wurde (gemeint ist Gyges), gleichzeitig damit erst ein Freier wurde.“ — Die edle Abstammung ist also für Xenophon ein besonderer Vorzug, mit ihr ist nach seiner Ansicht anscheinend auch die besondere Veranlagung verbunden, die der ideale Herrscher besitzen muß. Demgemäß hat Xenophon auch den Kyros gezeichnet. Auch seine natürlichen Anlagen, seine *φύσις*, ragen über die der anderen empor. Bereits in seiner Jugend „zeigte er sich allen Altersgenossen darin überlegen, daß er, was er auch zu lernen hatte, sich schnell aneignete und jeden Auftrag geschickt und gut ausführte.“[480]) Ein sehr hoher Grad von Wißbegierde ist ihm eigen. Er scheut sich nicht, nach allem zu fragen, was seine Wißbegierde erregt hat und was er sich nicht zu erklären weiß. Anderseits gibt er auf Fragen, die andere an ihn richten, in scharfsinniger Weise und rasch eine gegeschickte Antwort.[481]) Seine Wißbegierde wurde auch später in persischen Sagen und Liedern verherrlicht, ebenso seine Leutseligkeit und sein Ehrgeiz. Um Lob zu ernten, unterzieht er sich jeder Mühe und Gefahr.[482]) Den Sakas, den Weinschenken seines Großvaters Astyages, will er aus seinem

---

laos rühmt Xenophon die edle Abkunft; er stamme von Herakles ab, seine Vorfahren — stets Könige und Söhne von Königen — ließen sich alle mit Namen bestimmen. Ages. I 2.

[480]) Cyrup. I 3, 1: *Κῦρος γὰρ μέχρι μὲν δώδεκα ἐτῶν ἢ ὀλίγῳ πλέον ταύτῃ τῇ παιδείᾳ ἐπαιδεύθη, καὶ πάντων τῶν ἡλίκων διαφέρων ἐφαίνετο καὶ εἰς τὸ ταχὺ μανθάνειν ἃ δέοι καὶ εἰς τὸ καλῶς καὶ ἀνδρείως ἕκαστα ποιεῖν.* vgl. Isokr. ad Demon. 18.

[481]) Cyrup. I 4, 3.

[482]) Cyrup. I 2, 1: *φῦναι δὲ ὁ Κῦρος λέγεται καὶ ᾄδεται ἔτι καὶ νῦν ὑπὸ τῶν βαρβάρων, εἶδος μὲν κάλλιστος, ψυχὴν δὲ φιλανθρωπότατος καὶ φιλομαθέστατος καὶ φιλοτιμότατος, ὥστε πάντα μὲν πόνον ἀνατλῆναι, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομεῖναι τοῦ ἐπαινεῖσθαι ἕνεκα.* vgl. Isokr. Euag. 38.

Amte verdrängen, weil er dieselbe Gunst bei Astyages erlangen möchte, die dieser besitzt.[483]) Schwer in seinem Ehrgeiz gekränkt fühlt er sich durch die Bemerkung seiner Kameraden, die bei einer Bitte um Teilnahme an der Jagd die Aeußerung tun, es sei doch traurig, wenn er nicht für sie etwas erwirken könne und wenn sie einen anderen um eine Gefälligkeit bitten müßten, die e r ihnen eigentlich erweisen könne.[484]) Desgleichen kränkt es ihn, daß ihm die medischen Knaben im Reiten überlegen sind, während er in Persien im Speerwerfen und Bogenschießen der beste unter seinen Altersgenossen ist. Darum will er sich in Medien so lange mit der Reitkunst beschäftigen, bis er auch hierin der Tüchtigste sei.[485]) Mit diesen kleinen Zügen aus der Jugendzeit des Kyros[486]) glaubte Xenophon zu zeigen, welch starker Ehrgeiz dem Idealherrscher innewohnen müsse. Und diesen Ehrgeiz des Kyros läßt er auch später noch hervortreten.

---

[483]) Cyrup. I 3, 9 ff.

[484]) Cyrup. I 4, 12 f.

[485]) Cyrup. I 3, 15. vgl. auch Cyrup. I 4, 1.

[486]) Man könnte diese Charakteristik des jungen Kyros leicht vervollständigen: Mißerfolge halten ihn nicht ab, unaufhörlich weiter zu üben. Mit Lust und Liebe ist er bei der Sache (Cyrup. I 4, 5). Sein Eifer und sein Mut lassen ihn auf der Jagd die größten Erfolge erzielen. (Cyrup. I 4, 8. 15). Dabei will er die Chancen möglichst gleichmäßig verteilt wissen. Als Astyages allen verbietet, den Speer zu werfen, bevor Kyros sich nicht satt gejagt habe, erwidert dieser: wenn ihm etwas daran liege, daß ihm die Jagd Freude mache, so möge er allen seinen Kameraden erlauben, mit um die Wette dem Wilde nach Kräften nachzusetzen (Cyrup. I 4, 14). Körperliche Schmerzen achtet er gering; charakteristisch dafür sind Aeußerungen wie die: *καὶ ᾗ βούληται, μαστιγωσάτω . . . καὶ σύ γε, ὅ τι βούλει, . . . τιμωρησάμενος τοῦτο ὅμως χάρισαί μοι* (Cyrup. I 4, 9). Scheinbar im Widerspruch zu seiner einfachen und schmucklosen persischen Lebensweise steht die Erwähnung, daß er sich über das ihm von Astyages geschenkte schöne Gewand und goldene Zaumzeug freut; diese Freude hat ihren Ursprung aber nicht in diesen Gegenständen selbst, sondern in der Tatsache, daß diese Geschenke für ihn eine Auszeichnung bedeuten. (Cyrup. I 3, 3: . . . *ὁ δὲ Κῦρος ἅτε παῖς ὢν καὶ φιλόκαλος καὶ φιλότιμος ἥδετο τῇ στολῇ* . . .)

Erwähnen möchte ich nur die eine Stelle, wo der Grund für die Bildung einer persischen Reiterei erzählt wird. Die Reiter der Meder und Hyrkaner haben bei der Verfolgung viel Beute gemacht, so daß sich Kyros Vorwürfe macht und sich heftig in seinem Ehrgeiz verletzt fühlt, weil er mit seinen Persern untätig hat im Lager zurückbleiben müssen, während jene Gelegenheit gehabt haben, sich mehr denn je auszuzeichnen.[487]) — Lust am Kriege und Begierde, hervorragende Kriegstaten auszuführen, beseelen ihn schon von Jugend auf. Mit Ungeduld erwartet er den Tag, an dem er zum ersten Male volle Kriegsrüstung anlegen darf,[488]) und gleich bei seinem ersten Feldzuge beweist er militärisch-strategische Klugheit. Er macht seinem Großvater einen so guten Vorschlag, daß dieser, voll Verwunderung über dessen verständigen Sinn, den Befehl gibt, diesen Vorschlag des jungen Kyros auszuführen.[489]) Bei seiner „Feuertaufe“ beweist der junge Kyros heldenhaften Mut. Er stürmt allen voran dem Feinde entgegen, einzig darauf bedacht, niederzuhauen, was ihm vor die Klinge kommt. Rastlos setzt er die Verfolgung fort und schlägt schließlich die Feinde sämtlich durch seinen energischen Angriff in die Flucht. Sein Vorgehen reißt die andern mit. Im Gegensatz zu dem geborenen Herrscher schildert Xenophon den Kyaxares, den Kronprinzen von Medien, als weichlich und feige; er folg zwar dem Kyros, aber nur aus Scham vor seinem Vater.[490]) Nach Persien zurückgekehrt, zeigt Kyros sich auch dort in der Abteilung der ἔφηβοι als der Beste und Tüchtigste. Die vorgeschriebenen Uebungen führt er mit großer Ausdauer und am vorzüglichsten aus, dabei beweist er trotz all seiner Tüchtigkeit stets Hochachtung vor den Aelteren und Gehorsam gegen die Vorgesetzten.[491]) Er liebt das rauhe Kriegerleben, aber er hat auch zarte Seiten. Gegen seine Eltern und Ver-

---

[487]) Cyrup. IV 3, 3. vgl. auch Ages. VIII 2. Mem. III 2, 12 ff.
[488]) Cyrup. I 4, 18.
[489]) Cyrup. I 4, 19 ff.
[490]) Cyrup. I 4, 20 f.
[491]) Cyrup. I 5, 1.

wandten ist er liebevoll und zuvorkommend;[492]) sein Vaterland aber liebt er über alles, er erklärt sich zum Beispiel zur Heimkehr nach Persien bereit, „weil er seinem Vater und seinem Vaterlande keinen Kummer bereiten wollte.“[493]) Freundlich, leutselig und zuvorkommend ist er überhaupt gegen jedermann. Jedem sucht er einen Gefallen zu tun und einen Dienst zu erweisen,[494]) neidlos erkennt er treffliche Taten der anderen an.[495]) So kommt es, daß er seine Umgebung gewissermaßen an sich fesselt, daß er sich allgemeiner Beliebtheit erfreut und daß jedermann sich bemüht, ihm wiederum sich gefällig zu zeigen. Astyages' Gunst errang er besonders,[496]) aber auch die anderen „sprachen viel von Kyros und priesen ihn in Reden und Liedern, und die Bewunderung des Astyages, der ihn schon vorher geschätzt hatte, kannte jetzt keine Grenzen. Auch sein Vater Kambyses freute sich sehr, so Löbliches von seinem Sohne zu hören“.[497]) Und als der junge Kyros Medien verließ, um auf den Ruf seines Vaters in die Heimat zurückzukehren, da „gaben ihm alle zu Pferde das Geleit, Knaben, Jünglinge, Männer und Greise, auch Astyages in eigner Person, und keiner kehrte trockenen Auges heim“.[498])

So erfreute sich der junge Kyros infolge seiner Leutseligkeit und seines gewinnenden Wesens allgemeiner Beliebtheit und errang infolge seiner geistigen und körperlichen Ueberlegenheit die Bewunderung aller. Ungekrönt nimmt er doch eine herrschende Stellung ein, nicht rechtlich, aber tatsächlich. Alles, was er wünscht, wird ihm gewährt. Kyaxares sagt daher selbst einmal zu ihm: „Du sollst deinen Willen haben; es kommt mir nämlich jetzt so vor, als seist du unser König.“[499]) Dies ist ein wichtiges Moment, ja es ist eigent-

[492]) z. B. gegen seinen Großvater: Cyrup. I 3, 2. I 4, 2.
[493]) Cyrup. I 4, 25.
[494]) Cyrup. I 3, 7. 4, 1 ff.
[495]) Cyrup. I 4, 15.
[496]) Cyrup. I 4, 2. I 3, 14.
[497]) Cyrup. I 4, 25.
[498]) Cyrup. I 4, 25.
[499]) Cyrup. I 4, 9.

lich die spezielle Forderung an den Herrscher; es ist das *ἄρχειν ἐπίστασθαι.* Der Herrscher muß zu herrschen verstehen, sonst ist er eben kein Herrscher.[500])

Hier kommen wir auf die Forderung, die alle die zu Xenophons Zeit so lebhaft vertretenen Ansichten zusammenfaßt. Wir hatten oben gesehen, daß zu jener Zeit der Standpunkt eines schrankenlosen Individualismus verfochten wurde, nach dem sich jedes einzelne Individuum nach dem Maße seiner Kraft und Stärke unbedingt zur Geltung bringen sollte, daß diese Tendenzen sich durch das technische Prinzip, das der Arbeitsteilung und Berufsgliederung, durch die Forderung des Sachverständnisses verstärken mußte. Wir hatten ferner bemerkt, daß Xenophon das Recht des physisch Stärkeren in seiner ganzen Schroffheit anerkennt, aber auch das des geistig Stärkeren betont, daß er für eine Aristokratie resp. Monarchie des Geistes eintritt, daß er auch die Idee des Wissens, von Sokrates aufgestellt und von Platon weiter ausgebaut, vertritt. Auch hatten wir gesehen, daß neben dieser rein individualistischen Begründung der Monarchie auch eine Auffassung, von Sokrates ausgehend, sich geltend machte, die die Zwecke der Gemeinschaft höher stellte als die des Individuums, daß diese letztere Auffassung sich aber höchstens darin betätigte, daß man die Forderung aufstellte, die ideale Regierung habe auch für das Wohl der Untertanen zu sorgen. Alle diese

---

[500]) Mem. III 9, 10. vgl. Cyrup. I 1, 3: *μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ᾖ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἤν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ.* vgl. auch Dio or. I 12: .. *ὡς οὐχ ἅπαντες παρὰ τοῦ Διὸς ἔχοντας τὸ σκῆπτρον οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ταύτην, ἀλλὰ μόνους τοὺς ἀγαθούς.* Ich bin überzeugt, daß Dio hier wie sonst sehr oft Xenophon als Quelle benutzt; dadurch, daß man zu sehr die Abhängigkeit Dios von kynischen Schriften annahm und Uebereinstimmungen zwischen Dio und Xenophon auf gemeinsame kynische Schriften zurückführte, ist jene übertriebene Ansicht eines kynisierenden Xenophon entstanden (vgl. vor allem Joël!). vgl. E. Weber, De Dione Chrys. Cynicorum sectatore, Leipz. Stud. V, p. 79 ff. P. Hagen, Quaest. Dion. Diss. Kiel. 1871. J. Wegehaupt, De Dione Chrys. Xenophontis sectatore. Diss. Gött. 1896.

Gedanken nun sind bei Xenophon konzentriert und finden ihren höchsten Ausdruck in dem, was er unter *ἄρχειν ἐπίστασθαι* versteht.

Ein solcher *βασιλικὸς* oder — alle diese Bezeichnungen kommen bei Xenophon vor — *μοναρχικὸς* oder *ἀρχικὸς ἀνήρ* müsse vor allen Dingen die erforderliche Sachkenntnis besitzen. Für einen Menschen sei naturgemäß die Herrschaft über Menschen schwieriger als die über niedere Lebewesen,[501]) aber unmöglich sei sie deshalb noch nicht, ja sie sei nicht einmal schwierig, wenn einer nur die dazu erforderliche Sachkenntnis besitze.[502]) Denn der Unterschied zwischen Herrscher und Untertanen bestehe nicht darin, daß jener üppiger speise, mehr Geld besitze, länger schlafe und in jeder Beziehung bequemer lebe. Nicht das Wohlleben sei es, was den Herrscher vom Untertanen unterscheiden solle, sondern Fürsorge und Arbeitslust.[503]) Zu herrschen verstehen müsse übrigens jeder, der in einer leitenden Stellung sei, mag dies in der Landwirtschaft, Hauswirtschaft, Kriegskunst oder Staatsverwaltung sein. So sei das höchste Ziel der Erziehung, daß man lerne, ein Haus oder einen Staat gut zu verwalten. Nur wer gute Anlage habe, werde sich diesem Ziele nähern. Ein solcher Mensch werde aber überhaupt von selbst nach den Kenntnissen Verlangen tragen, die zur guten Verwaltung eines Staates oder zum Umgang mit Menschen oder zur sonstigen Erledigung menschlicher Angelegenheiten vonnöten seien. Genössen solche vorzüglich begabte Menschen noch eine geeignete Erziehung, so würden sie nicht nur selbst glücklich werden, sondern auch andere Menschen, ja ganze Staaten glücklich

---

[501]) Cyrup. I 1, 3.

[502]) Allerdings, meint Xenophon, wird diese häufig dadurch erschwert, daß man nicht mit Menschen zu kämpfen hat, sondern mit den Verhältnissen und Situationen, die sich nicht ohne weiteres meistern lassen. Vgl. Cyrup. I 6, 9: *ἀλλά τοι . . ἔνιά ἐστιν ἃ οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγωνιστέον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὰ τὰ πράγματα, ὧν οὐ ῥᾴδιον εὐπόρως περιγενέσθαι.*

[503]) Cyrup. I 6, 8.

machen können.[504]) Leider aber erfülle nicht jeder die Aufgaben, die ihm auf einem bestimmten Posten gestellt seien; denn es gebe Unterschiede der Intelligenz, und nicht jeder verstehe zu herrschen.[505]) So gebe es z. B. Schiffskapitäne, die die Mannschaft so beeinflussen könnten, daß diese gleichsam freiwillig sich die größte Mühe gebe, während andere so ungeschickt im Befehlen seien, daß sie zu derselben Fahrt mehr als die doppelte Zeit brauchten.[506]) Ebenso sei es bei den Offizieren: die einen, die unfähig zum *ἄρχειν* seien, könnten ihre Leute nicht dahin bringen, Mühen und Gefahren willig auf sich zu nehmen, sie gehorchten nur, wenn es dringend not tue, ja sie brüsteten sich häufig gar noch mit ihrem Ungehorsam.[507]) Dagegen hätten die Befehlshaber von Gottes Gnaden die Leute so in der Gewalt, daß sie sich scheuten, etwas Ehrloses zu tun, und der Ueberzeugung seien, daß Gehorsam vorteilhafter sei, ja diese Leute rühmten sich dann ihres Gehorsams und ihrer Freiwilligkeit, Mühen zu ertragen.[508]) Herrsche aber erst einmal ein solcher Geist in einer Abteilung, dann übertrage er sich — unter Leitung tüchtiger Offiziere — leicht auf das ganze Heer, und alle bemühten sich und setzten ihre Ehre darein, in treuer Pflichterfüllung von ihren Befehlshabern gesehen zu werden. Herrsche solcher Geist in der Truppe, und ständen die Soldaten zu dem Feldherrn in dem Verhältnis, daß sie für ihn durchs Feuer gingen, dann sei dieser der wahre *ἄρχων*.[509]) Etwas von königlicher Art wohne dem inne, bei dessen Anblick die Untergebenen in Aufregung gerieten und von Begeisterung ergriffen würden, das Beste zu leisten, was sie vermöchten.[510]) Göttlichen Ursprungs nur könne diese Gabe sein, über

---

[504]) Mem. IV 1, 2.
[505]) Oic. XXI 2.
[506]) Oic. XXI 3.
[507]) Oic. XXI 4.
[508]) Oic. XXI 5.
[509]) Oic. XXI 6 f.
[510]) Oic. XXI 10.

Untergebene so zu herrschen, daß sie freiwillig und freudig gehorchten.[511]) So herrlich und göttlich erscheint Xenophon der freiwillige Gehorsam der Untergebenen gegenüber dem erzwungenen, daß er den Oikonomikos mit den Worten schließt: „Das Amt, über solche, die nur gezwungen gehorchen, zu herrschen, übertragen die Götter denen, die sie für würdig erachten, ein Leben wie Tantalos im Hades zu führen, der sich in Ewigkeit fürchtet, noch einmal sterben zu müssen.“[512]) Auf den freiwilligen Gehorsam legt Xenophon also ganz besonderen Wert; ich möchte noch auf Stellen hinweisen wie: Cyrup. III. 1, 28: . . . *ἀλλὰ ναὶ μὰ τοὺς θεοὺς . . . τοιούτοις μὲν ἔγωγε ὑπηρέταις, οὓς εἰδείην ἀνάγκῃ ὑπηρετοῦντας, ἡδέως ἄν μοι δοκῶ χρῆσθαι· οὓς δὲ γιγνώσκειν δοκοίην ὅτι εὐνοίᾳ καὶ φιλίᾳ τῇ ἐμῇ τὸ δέον συλλαμβάνοιεν, τούτους ἄν μοι δοκῶ καὶ ἁμαρτάνοντας ῥᾷον φέρειν ἢ τοὺς μισοῦντας μέν, ἐκπλέω δὲ πάντα ἀνάγκῃ διαπονουμένους.* Cyrup. V 1, 19: *βουλόμενος δὲ ὁ Κῦρος ἐθέλοντας μένειν μεθ' ἑαυτοῦ τούς τε Μήδους καὶ τοὺς συμμάχους, συνεκάλεσε πάντας τοὺς ἐπικαιρίους.* Cyrup. IV 2, 11: *οὕτω δὴ ἐξῆλθον σχεδὸν ἅπαντες οἱ Μῆδοι . . . πάντες φαιδρῶς καὶ προθύμως ἐξωρμῶντο, ἅτε οὐκ ἀνάγκῃ ἀλλ' ἐθελούσιοι καὶ χάριτος ἕνεκα ἐξιόντες.*

Der Sklave gehorche gezwungen; der Freie dagegen handele ohne Zwang und gehorche dem Vorgesetzten willig, da er die nötige Einsicht besäße.[513]) Wie es aber an dem Feldherrn oder Herrscher läge, ob seine Truppen oder Untertanen gehorchten oder nicht,[514]) so hänge es auch noch von seiner Person ab, ob sie ihm freiwillig gehorchten: *ἐγὼ δὲ καὶ τοῦτο ἡγοῦμαι μέγα τεκμήριον ἄρχοντος ἀρετῆς εἶναι, ᾧ ἂν ἑκόντες πείθωνται καὶ ἐν τοῖς δεινοῖς παραμένειν*

---

[511]) Oic. XXI 12: *οὐ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ὅλον τουτὶ τὸ ἀγαθὸν ἀνθρώπινον εἶναι ἀλλὰ θεῖον, τὸ ἐθελόντων ἄρχειν.*

[512]) Oic. XXI 12.

[513]) Cyrup. VIII 1, 4. Vgl. ferner Cyrup. VII 4, 14. VIII 3, 28—30.

[514]) Vgl. Cyrup. I 6, 20. VII 2, 4—8. 11. VIII 1, 29. Hipparch. I 24 u. a.

ἐθέλωσιν.[515]) Dadurch, daß man einen Gehorsamen lobe und ehre, einen Ungehorsamen verachte und strafe, erreiche man schließlich nur erzwungenen Gehorsam.[516]) Freiwillig gehorchten dagegen die Leute dem, der sich nach ihrer Ueberzeugung auf ihr Heil und ihren Nutzen besser verstehe als sie selbst.[517]) So folgten z. B. bereitwillig die Kranken den Anordnungen des Arztes, die Passagiere denen des Kapitäns, die Touristen denen des Führers, wenn sie überzeugt seien, daß die Betreffenden in ihrem Berufe Kenntnisse besäßen.[518]) So müsse also auch der Herrscher klüger sein, mehr Kenntnisse besitzen als die Untertanen, wenn diese freiwillig und gern ihm gehorchen sollten.[519]) Der Herrscher muß besser sein als die Untertanen, dieser Satz kehrt in allen möglichen Variationen und bei allen möglichen Gelegenheiten in der Kyrupaedie wieder. Ich werde auf diese Ueberlegenheit des Herrschers noch genauer einzugehen haben.

„Nimmermehr kann die Theorie zugeben, daß die bloße Machtfülle, zu welchen Zwecken immer sie benutzt werden möge, an sich schon das Ideal des Staates sei, daß die despotische Herrschaft eines brutalen Gewalthabers, der im Besitz der Macht seinen Lüsten fröhnt und jede freie, menschenwürdige Existenz seiner Untertanen aufhebt, überhaupt als eine ernsthaft diskutable Staatsform anzuerkennen sei."[520]) Das sagte sich auch Xenophon, obwohl er, wie wir gesehen haben, auch das Recht der starken Persönlichkeit in krasser Weise verteidigt. In dem *ἐθελόντων ἄρχειν* aber liegt

---

[515]) Oic. IV 19.

[516]) Cyrup. I 6, 20 ff.

[517]) Cyrup. I 6, 21. vgl. auch Isokr. ad Nicocl. 24.

[518]) Cyrup. I 6, 21. vgl. auch Mem. III 3, 9—12.

[519]) Cyrup. I 6, 22: *λέγεις σύ, ὦ πάτερ, εἰς τὸ πειθομένους ἔχειν οὐδὲν εἶναι ἀνυσιμώτερον τοῦ φρονιμώτερον δοκεῖν εἶναι τῶν ἀρχομένων. λέγω γὰρ οὖν, ἔφη· καὶ πῶς δή τις ἄν, ὦ πάτερ, τοιαύτην δόξαν τάχιστα περὶ αὑτοῦ παρασχέσθαι δύναιτο; οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὦ παῖ, συντομωτέρα ὁδὸς < ἐπὶ τὸ > περὶ ὧν βούλει, δοκεῖν φρόνιμος εἶναι ἢ τὸ γενέσθαι περὶ τούτων φρόνιμον.*

[520]) Ed. Meyer, Kleine Schriften, S. 309.

für ihn die Lösung des Problems. Der Wille des Herrschers soll aufgehen im Staatszweck, seine Interessen sollen die des Staates sein! Nicht die Herrschsucht eines einzelnen, noch sein selbstsüchtiges Interesse darf sich den Staat unterwerfen, er muß auf einem sittlichen Prinzip beruhen, die Idee der Gerechtigkeit verwirklichen. Das sind Forderungen, die auch Platon und Aristoteles aufstellen. Platon fügt der Definition der πολιτική im Dialog Politikos noch den Zusatz ἑκουσίων ἀνθρώπων hinzu; allerdings scheint dann aus dem Folgenden doch hervorzugehen, daß die Zustimmung der Untertanen zu den Maßnahmen der Regierung für den Begriff der königlichen Kunst gleichgültig sei, ebenso gleichgültig wie das Verhalten des Patienten zum Arzt für dessen τέχνη. Aber dann bleibt ihm das Problem ja wieder ohne Lösung für die Praxis, für die Wirklichkeit!

Diese göttliche Gabe des ἐθελόντων ἄρχειν hat, so fingiert Xenophon in seinem Staatsideal, Kyros besessen; er habe sich zum Herren unzähliger Menschen, Städte und Völker emporgeschwungen, und doch hätten ihm alle Leute mit der größten Bereitwilligkeit gehorcht, selbst solche, die viele Tage, ja Monate weit entfernt gewesen seien, und solche, die ihn nie gesehen und auch gewußt hätten, daß sie ihn überhaupt nie zu Gesicht bekommen würden; und dennoch hätten sie ihn ohne Widerrede, ja vielmehr mit Freuden als ihren Herrn anerkannt.[521]) So ungefähr sagt Xenophon gleich zu Beginn der Kyrupaedie und gibt dadurch der Erwartung des Lesers Raum, daß die Kunst des ἄρχειν einen breiten Platz in der Schilderung seines Staatsideals einnehmen wird. Und das ist nach dem Gesagten ganz natürlich. Die persönlichen Eigenschaften des ἀρχικός sind es ja, die sein Königtum rechtfertigen, die Kunst des ἄρχειν ist es, die den Staat zusammenhält, nicht mehr das einheitliche Bürgertum und die in diesem wirksamen Gesetze. Es kommt alles auf den Herrscher an, und demgemäß betrachtet Xenophon alles, alle Tugenden und

---

[521]) Cyrup. I 1, 3.

sittlichen Erkenntnisse, alle Fertigkeiten und Geschicklichkeiten u. s. w. lediglich unter dem Gesichtspunkte, ob sie für den Inhaber aller leitenden Funktionen, für den βασιλεύς in Frage kommen. Für den βασιλεύς, den zum Herrschen Geborenen, sind vor allem die Erziehungs- und alle sonstigen Maßregeln und Forderungen aufgestellt, er ist es, der alle diese Einzelideale in sich vereinigen soll. Selbstverständlich soll jeder nach diesen Idealen streben, aber nicht alle, nein, nur ganz wenige — oder gar keiner — werden sie in ihrer Gesamtheit erreichen; sollte es aber einen geben, der sie alle in sich vereinigt, so soll er βασιλεύς sein, und er darf sich seiner Bestimmung und Aufgabe nicht entziehen. Die andern aber, die — je nach ihrer Anlage, ihrer φύσις — dem Ideale mehr oder weniger nahe kommen, sollen entsprechende Stellungen im Reiche erhalten. Und auch hier wieder wird der βασιλεύς am besten dazu befähigt sein, den richtigen Mann an die richtige Stelle zu setzen. Doch darüber später!

Die in der Kyrupaedie immer und immer wiederkehrende Forderung der Ueberlegenheit des Herrschers hängt zusammen mit der Erkenntnis der siegreichen Macht des wahren Wissens, die sich vor allem auf dem Gebiete des politischen und militärischen Lebens bewährt. Kyros, als der Repräsentant des ἐπιστάμενος ἄρχειν, siegt über die des Wissens baren Feinde; selbst seine Freunde müssen die Macht seines Wissens bedingungslos anerkennen; wobei allerdings das Wissen nicht in dem höheren philosophischen Sinne Platons, sondern mehr als die umsichtige praktisch-politische Lebensweisheit zu verstehen ist.

Zunächst muß der wahre Herrscher natürlich auch die Anforderungen erfüllen, die an einen guten Feldherrn[522] oder an einen tüchtigen Kavallerieführer[523] gestellt werden. Charakteristisch ist die Stelle Cyrup. VII 5, 83, wo Kyros nach der glücklichen Eroberung so vieler feindlicher Länder unge-

---

[522]) Mem. III 1, 2—11. 5, 28 ff. III 4.

[523]) Mem. III 3.

fähr folgende Erwägungen anstellt: Warum dürften wir uns etwa jetzt weniger tüchtig zeigen als bisher? Etwa weil wir die Herren sind? Der Herr muß aber schlechterdings besser sein als die Untertanen! Oder weil unser Glück jetzt größer ist als vorher? Ist denn Schlechtigkeit eine Zierde der Glücklichen? Und außerdem: mit welchem Recht darf einer, der selbst nichts taugt, andere wegen Untüchtigkeit und Schlaffheit bestrafen wollen? Und dann ist auch persönliche Tüchtigkeit der beste Schutz.[524]) Den Forderungen gemäß, die — wie oben dargelegt — das ἐθελόντων ἄρχειν hervorrufen, ist der Kyros der Kyrupaedie gezeichnet. In körperlichen Uebungen übertrifft er alle anderen, an Wettrennen nimmt er selbst teil und erreicht bei weitem als erster das Ziel.[525]) Selbst äußerlich übertrifft er alle.[526]) Die Sorge für die gute Ausbildung seiner Beamten übernimmt er selbst, und diese wiederum ist für ihn eine gute Uebung in der Tüchtigkeit; denn ohne selbst so zu sein, wie es sich gehöre, könne man unmöglich andere anleiten, die Erfordernisse, die ein Beruf an sie stelle, zu erfüllen und sie zu schönen und edlen Taten begeistern.[527]) Ganz besonders hervorragen müsse der ideale Herrscher in den einzelnen Tugenden.[528]) In zweifacher Hinsicht komme ihm z. B. hervorragende wahre Frömmigkeit zustatten, in dem Gebrauch der Orakel und in der Haltung der Menschen zu dem, der mit den Göttern in einem so nahen Verhältnis stehe. Auch in der Tapferkeit müsse der wahre Herrscher seinen Untertanen mit dem besten Beispiele vorangehen.[529]) Ueber die Tugend der ἐγκράτεια äußert Xenophon sich folgendermaßen: Da es von der größten Bedeutung sei, daß der wahre Herrscher auch besser sei als

---

[524]) Cyrup. VII 5, 83 f.

[525]) Cyrup. VIII 3, 25.

[526]) Cyrup. VIII 1, 40—42.

[527]) Cyrup. VIII 1, 12.

[528]) Cyrup. I 6, 22. VII 5, 78. 83. VIII 1, 37. vgl. Isokr. Nicocl. 34. ad Nicocl. 17. vgl. auch die ἄρχοντες in der Πολιτεία Platons!

[529]) Vgl. z. B. Cyrup. I 4, 20 ff.

die Untertanen, so stände Folgendes fest: Wenn der Herrscher auch ebenso wie die Sklaven notwendigerweise unter Hitze und Kälte zu leiden hätte und ebenso wie sie essen und trinken, arbeiten und schlafen müsse, so sei es dennoch zunächst Pflicht der Herrscher, sich zu bemühen, den Untertanen in dem Vermögen, dies alles entbehren zu können, überlegen zu sein.[530]) — Daher läßt Xenophon auch den Kyros dem, der nicht besser war als die Masse, keinen Anspruch auf eine leitende Stellung zuerkennen. Kyros selbst aber wird geschildert, daß er sich bei den Uebungen, die er mit seinen Leuten anstellte, stets am allereifrigsten der Enthaltsamkeit und der Künste und Uebungen des Krieges befleißigte,[531]) in der Ueberzeugung, daß die Untergebenen es sehen müßten, daß ihr Führer in allem mehr aushalte, da das viel dazu beitrage, die Liebe der Soldaten zu erwerben. Für den Feldherrn sei es, so meint Xenophon ganz richtig, infolge seines Ehrgefühls leichter, die ἐγκράτεια durchzuführen; denn die gleichen Anstrengungen träfen Feldherrn und Untergebene nicht in gleicher Weise, da jenen seine ehrenvolle Stellung und das Bewußtsein, daß keine seiner Taten verborgen bleibe, die Mühen leichter ertragen lasse.[532]) Anderseits wirke aber das Beispiel von Selbstbeherrschung, das der Feldherr gebe, auf alle vorbildlich; denn wenn die Schwächeren sähen, daß der, der sich noch am ehesten Ausschweifung, Ruhe und Genuß erlauben könne, mäßig lebe und sich Anstrengungen unterzöge, so scheuten sie sich, es ihm nicht gleich zu tun.[533]) Mem. II, 1 führt uns Xenophon die entgegengesetzte Erziehung zweier junger Männer vor, der eine soll zum wahren Herrscher erzogen werden, der andere so, daß er nach Herrschaft auch nicht das geringste Verlangen trage. Bei der Erörterung der Erziehungsweise des ersteren kehren dann alle die Forde-

---

530) Cyrup. VII 5, 78.

531) Cyrup. VIII 1, 37.

532) Cyrup. I 6, 25. Vgl. Ages. V 6 f., ferner Isokr. ad. Demon. 21; auch Dio 105.

533) Cyrup. VIII 1, 30 ff.

rungen wieder, die wir bereits im einzelnen kennen gelernt haben. Er müsse daran gewöhnt werden, es vorzuziehen, dringende Staatsangelegenheiten zu erledigen, als dem Bauche zu fröhnen usw. Besonders betont wird die Forderung der Enthaltsamkeit *ἐν τοῖς Ἀφροδισίοιν.* Und diese besitzt auch, darauf weist Xenophon ausdrücklich hin, der Kyros der Kyrupaedie. Als ihm der Meder Araspas in den leuchtendsten Farben die Schönheit der gefangenen Pantheia, der Gemahlin des Abradatas von Susa schildert, weigert sich Kyros, sie auch nur anzusehen. Ließe er sich, so sagt er, durch die bloße Erzählung von ihrer Schönheit verleiten, diese Frau sich anzuschauen, wo er doch gar keine Zeit für solche Scherze übrig habe, dann werde er sich sonst leicht auch von dieser überreden lassen, sie bald wieder zu besuchen usw. Die Folge wäre dann vielleicht, daß er, von ihrem Anblick bezaubert, seine Pflicht vergäße.

Und diese gehe ihm über alles.[534]) Er ist eben ein wahrer *βασιλικὸς ἀνήρ,* der sich durch Vernunftgründe von jeglicher Lust fernhalten kann. Einen wirksamen Gegensatz dazu bildet der Meder Abradatas, dem die Aufsicht über die Pantheia übertragen war, und auch der ganz in Sinnenlust aufgehende Kyaxares.

Eine Tugend aber muß der wahre Herrscher vor allem ausüben: die Gerechtigkeit. Wir werden noch sehen, welchen ungeheuren Wert Xenophon in seiner Schilderung der idealen Erziehung auf die Ausbildung und Anleitung zur Gerechtigkeit legt, die den eigentlichen Gegenstand der Erziehung überhaupt bildet. Der junge Kyros ist schon mit der Tugend der *δικαιοσύνη* sehr vertraut,[535]) und auch späterhin befleißigt er sich der strengsten Gerechtigkeit. Ist er doch der Meinung, wenn er sich deutlich merken lasse, daß ihm viel daran gelegen sei, keinem Freunde oder Bundesgenossen unrecht zu tun, wenn er also streng auf den Pfaden der Gerechtigkeit

---

[534]) Cyrup. V 1, 7 f.
[535]) Cyrup. I 3, 16.

wandle, so würden auch die anderen sich eher unredlichen Gewinnes enthalten und umso weniger vom Wege des Rechtes abweichen.[536] Denn überhaupt, davon ist er überzeugt, werde er seine Untergebenen am nachdrücklichsten anspornen, wenn diese in ihm, ihrem Herrscher, das Muster und Vorbild der Tugend sähen.[537] Tauge nämlich der Herrscher etwas, dann würden die Gesetze genauer befolgt. Tauge er nichts, so würden sie weniger genau befolgt;[538] eine Anschauung, die Xenophon an anderer Stelle kurz so formuliert: wie die Herrscher, so die Staaten.[539]

In Kyros hat Xenophon nun einen Herrscher geschildert, dessen ganzes Tun und Trachten darauf ausgeht, seinen Untertanen Wohlergehen und Glück zu verschaffen, besonders seinen Persern, aber auch seinen Bundesgenossen, ja sogar den Unterworfenen. Xenophon, der Utilitarist, bringt aber auch hier das Prinzip des eigenen Nutzens hinein. Indem der wahre Herrscher für das Wohlergehen seiner Untertanen auf jede Weise sorgt, will er sie zum Gehorsam, besonders zu freiwilligem Gehorsam bringen, um sicher seine Pläne zu erreichen. So betrachtet Xenophon die Taten, die er Kyros vollbringen läßt, gleichzeitig unter dem Gesichtspunkt: welche Mittel hat der Herrscher, um sich die Liebe und Achtung der Untertanen, um sich Freunde und Bundesgenossen zu erwerben? Die Erfolge, die er dann mit deren Hilfe erringt, verwendet er allerdings auch wieder zum Vorteil seiner Untertanen und seiner Helfer. Solche Mittel, sich die Liebe und Achtung der Untertanen zu erwerben, besitzt der Herrscher nun eine ganze Menge. Wir haben schon einige kennen gelernt: seine Ueberlegenheit, die allgemein anerkannt wird, seine Fürsorge für die Untertanen u. a. m.

---

[536] Cyrup. VIII 1, 26.

[537] Cyrup. VIII 1, 21.

[538] Cyrup. VIII 1, 8: *ὅταν μὲν ὁ ἐπιστάτης βελτίων γένηται καθαρώτερον τὰ νόμιμα πράττεται.*

[539] *περὶ πόρων* I 1: *ἐγὼ μὲν τοῦτο ἀεί ποτε νομίζω, ὁποῖοί τινες ἂν οἱ προστάται ὦσι, τοιαύτας καὶ τὰς πολιτείας γίγνεσθαι.*

Ich kann es mir nicht versagen noch einige Einzelheiten, anzuführen. Wie Kyros selbst bereits in seiner Jugend gehorsam, dienstwillig und gefällig ist[540]), dann auch später, als Kyaxares noch den Oberbefehl führt, sich streng nach dessen Weisungen richtet[541]), ja sogar gegen bessere Einsicht auf Kyaxares' Befehl eine Schlacht beginnt[542]) und auch noch später, als er selbst den Oberbefehl übernommen hat, sich dem Kyaxares gegenüber stets äußerst zuvorkommend benimmt[543]), so verlangt er auch von seinen Untertanen strengsten Gehorsam, da ohne diesen nichts erreicht werden kann. Das *πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσιν* ist überhaupt ein Teil der idealen Erziehung.[544]) Gehorsam gegen die Vorgesetzten ist gemeinsame Pflicht aller, der *ὁμότιμοι* wie der *δημόται*; wer diese Pflicht ohne Widerrede erfüllt, steht bei Kyros in Ehren.[545]) Die primitivste Art, sich Gehorsam zu verschaffen, ist die, daß man die Gehorsamen lobt, sie belohnt und auszeichnet, die Ungehorsamen aber bestraft.[546]) Kyros glaubt sich auch durch Belohnungen den Gehorsam zu erhalten[547]), und zwar legt er auf unbedingten Gehorsam mehr Wert als auf die größten und mühe- und ruhmvollsten Heldentaten[548]); Ungehorsam bestraft er streng.[549]) Den Offizieren der ungehorsamen Chaldäer, die gegen den Befehl Sardeis geplündert haben, befiehlt er schleunigst den Abschied zu nehmen, mit der Begründung, er könne es nicht mit ansehen, wie Leute, die sich gegen die Disziplin so schwer vergingen, vor den Gehorsamen etwas voraus hätten.[550]) Den Eifer der

---

540) Cyrup. I 3, 12.

541) Cyrup. II 4, 5 f.

542) Cyrup. III 3, 56.

543) Cyrup. IV 5, 51. V 5, 1.

544) Cyrup. I 2, 8.

545) Cyrup II 3, 8 vgl. Ages. I 36.

546) Oic. XII 16. XIII 6. 9—12.

547) Cyrup. VII 2, 11.

548) Cyrup. XIII 1, 29.

549) Cyrup. VIII 3, 21—23. VII 2, 4—8

550) Ueber den Vorteil der Strafe im allgemeinen vgl. Cyrup. III 1, 15.

Untertanen regt er an, indem er ihnen gute Hoffnungen einflößt, herrliche Erfolge in Aussicht stellt.[551]) Auch Wettkämpfe, für die Preise ausgesetzt werden, feuern den Eifer der Untergebenen an.[552]) Besser als Befehl wirkt nach Xenophons Ansicht die Ueberredung durch Gründe (Sokrates!), die Erkenntnis der Untertanen, daß es für sie besser sei zu gehorchen.[553]) Das betont Xenophon auch im Hipparchikos: Ein wirksames Mittel, sich den Gehorsam der Untertanen zu verschaffen, sei die Belehrung mit Worten, wie viele Vorteile ihnen der Gehorsam gegen die Vorgesetzten bringe, und ebenso das Verfahren, gesetzmäßig zu bewirken, daß die, die sich der Ordnung fügten, im Vorteil seien, die es nicht täten, dagegen in jeder Beziehung im Nachteile.[554])

Durch Fürsorge und Wohltaten, die der Herrscher den Untergebenen erweist, erlangt er besonders deren Liebe und Treue. Es sei allerdings schwer, sagt Xenophon, in jedem einzelnen Falle auch wirklich imstande zu sein, wohlzutun; man müsse den Untergebenen daher jederzeit zur Seite stehen, indem man Freud und Leid mit ihnen teile, in Not ihnen bereitwillig beistehe und, ängstlich um ihr Wohlergehen besorgt, sie vor jedem Schaden zu bewahren suche.[555]) Daß es dem Herrscher aber schon an sich leichter gelingen müsse, die Liebe anderer sich zu erwerben als einem Privatmanne, führt Xenophon im Hiero (c. VIII) näher aus. Kyros versteht sich nach Xenophons Schilderung auf die Fürsorge für seine Untertanen.[556]) Auf eigene Kosten zum Wohle der Unter-

---

[551]) Cyrup. I 6, 19. II 3, 2 f.

[552]) Cyrup. I 6, 18 f. 2, 12. II 1, 22. III 2, 9 f. VI 2, 4 ff. VIII 2, 26. Ages. I 25. Hiero IX 5—11. Hipparch. I 26.

[553]) Cyrup. VII 5, 71.

[554]) Hipparch. I 24.

[555]) Cyrup. I 6, 24. vgl. Isokr. *πρὸς Νικοκλ.* 21.

[556]) vgl. im allgemeinen: Cyrup. II 3, 12. VII 5, 85. VIII 1, 39. Hiero 9, 10. Cyrup I 2, 1: *ψυχὴν δὲ φιλανθρωπότατος*. — Ages. 7, 1: *φιλόπολις*. Platon Rep. p. 502 e: *φιλοπόλιδάς τε φαίνεσθαι*. Isokr. *πρὸς Νικοκλέα*, 17: *φιλάνθρωπος καὶ φιλόπολις*. vgl. 18 ff. Platon Rep. p. 353 e.

tanen stellt er Aerzte an.[557]) Besser sei es aber noch, wenn der Arzt garnicht gebraucht werde, d. h. wenn Krankheiten von vornherein vorgebeugt werde. So sorgt Kyros für die Erhaltung der Gesundheit der Truppen, z. B. sucht er stets im Felde einen gesunden Lagerplatz aus, sorgt für Mäßigkeit, besorgt rechtzeitig Nahrungsmittel u. s. w.[558]) Als Kyaxares einmal den Kyros bei sich zu Gaste lädt, lehnt dieser ab mit der Begründung, all jene Leute seien auf seine Verantwortung hin da, er könne daher nicht persönlichen Vergnügungen nachgehen, ohne sich weiter um sie zu kümmern.[559]) Denn merkten die Soldaten, daß man sie vernachlässige, so verlören auch die guten schnell die Lust, und die schlechten würden noch schlimmer.[560]) — Ueberhaupt sorgt er in jeder Weise für seine Soldaten, müht sich für sie ab, nimmt an ihren Freuden und Leiden Anteil und zieht gern auch den gemeinen Soldaten, wenn er ihn für würdig hält, an seine Tafel.[561]) Gegen seine Leute, auch gegen seine Bundesgenossen, ist er von gewinnendster Leutseligkeit und Zuvorkommenheit.[562]) Er wolle, sagt er, lieber Proben seiner Leutseligkeit abgeben als seines Feldherrntalentes; denn im zweiten Falle müsse er Menschen wehe tun, im ersten könne er ihnen Wohltaten erweisen.[563])

In uneigennützigster Weise gibt er seinen Untergebenen, was er besitzt.[564]) All sein Geld verwendet er für nichts Anderes als zu Geschenken und Einladungen an seine Soldaten, die er schätzen gelernt hat.[565]) Beute verteilt er

---

557) Cyrup. VIII 2, 24.

558) Cyrup. I 6, 16 f.

559) Cyrup. I 6, 10; vgl. überhaupt zur Sorge für das Heer: Cyrup. I 6 ff.

560) Cyrup. V 5, 41 f.

561) Cyrup. VIII 2, 3—4.

562) Cyrup VIII 2, 1. 4, 7.

563) Cyrup. VIII 4, 8.

564) vgl. die Erzählung von dem Meder und der Flötenspielerin. Cyrup. V 1, 1.

565) Cyrup II 4, 9. II 3, 10.

gerecht und nimmt nichts oder nur wenig für sich.[566]) Darum rühmen seine Leute mit Recht von ihm, daß es nicht seine Art sei, Reichtümer anzusammeln; für ihn sei Geben seliger als Nehmen.[567]) Was er besäße, sagt er selbst, sollten seine Untergebenen als ihr Eigentum betrachten; nicht für sich allein wolle er es verwenden oder gar verprassen, dagegen jeden, der etwas Tüchtiges geleistet habe, belohnen.[568]) Wie er selbst gegen seine Perser ist, will er auch, daß diese gegen die Bundesgenossen seien. So fordert er sie auf, die Hyrkaner, die ersten Bundesgenossen, reichlicher auszuzeichnen,[569]) auch die Beute, die eigentlich Gemeingut sei und von der die Perser nehmen könnten, soviel ihnen beliebte, den Medern und Hyrkanern zur Verteilung zu überlassen; durch diese Uneigennützigkeit würden sie deren Liebe und Achtung in noch höherem Grade erwerben, als sie sie jetzt schon besäßen.[570]) Was meine Perser angeht, erklärt er einmal, so werden sie sich mit dem begnügen, was übrig bleibt, nachdem ihr wohl versorgt seid.[571]) Ueberhaupt sagt Xenophon im Hiero, darf sich der Herrscher nicht bedenken, sein Vermögen für das allgemeine Wohl aufzuwenden; denn die Aufwendungen für den Staat erfüllen besser ihren Zweck als die für den eigenen Vorteil des Herrschers.[572]) Bereichere deine Freunde, diesen Rat gibt Xenophon dem Herrscher, dann wirst du dich selbst bereichern; erwirb ihnen Verbündete, dann wirst du selbst Verbündete an ihnen haben! Betrachte dein Vaterland als dein Haus, deine Mitbürger als deine Vertrauten, deine Freunde als deine Brüder, deine Kinder als dein eigenes Leben! Und alle diese suche im Wohltun zu übertreffen![573]) Das Beispiel des Kyros, der

[566]) Cyrup. IV 5, 40 f. VIII 4, 29 ff.
[567]) Cyrup. VIII 4, 31.
[568]) Cyrup. VIII 4, 36. vgl. VIII 2, 7 ff.
[569]) Cyrup. IV 5, 53.
[570]) Cyrup. IV 2, 42 f.
[571]) Cyrup. IV 5, 54.
[572]) Hiero XI 1.
[573]) Hiero XI 13 f. vgl. Ages. IV. XI 8.

seine Reichtümer an seine Untertanen verteilt und auf eine Umfrage, wieviel Geld ihm jeder für ein Unternehmen beschaffen könne, eine höhere Summe erhält, als man angenommen hatte,[574]) zeigt den Vorteil der Freigebigkeit für den Herrscher. Reichtum erweckt Neid und Haß, sagt Kyros; wenn ich meine Freunde damit bereichere, so sind sie meine Schätze und zugleich Hüter meiner Person und unserer gemeinsamen Güter; auf sie kann ich mich besser verlassen als auf gemietete Wächter.[575]) Habe ich also mehr als ich brauche, so unterstütze ich damit bedürftige Freunde; und dadurch, daß ich andere bereichere und ihr Wohltäter werde, gewinne ich ihr Wohlwollen und ihre Freundschaft, was mir wieder Sicherheit und guten Ruf verschafft.[576])

Lob und Auszeichnung erweckt Dankbarkeit und Liebe. Von dieser Erkenntnis geht Kyros in seinem Handeln aus. Gewöhnung zur Dankbarkeit gehört überhaupt zur idealen Erziehung, sie ist ein *νόμος ἄγραφος*. Ueber die Undankbarkeit (*ἀχαριστία*) sitzen die persischen Lehrer zu Gericht und bestrafen sie streng in der Ueberzeugung, daß ein Undankbarer am ehesten auch seine Pflichten gegen die Götter, die Eltern, das Vaterland und die Freunde vernachlässige.[577]) Dankbarkeit ist eine Eigenschaft, die den idealen Herrscher zieren soll; sie zeigt sich bereits bei dem Knaben Kyros,[578]) später noch öfter.[579]) Sie wird aber auch von den Untertanen ausgeübt. Die Meder folgen dem Kyros nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken und aus Dankbarkeit.[580]) Durch seine Wohltaten und sein mildes Verhalten gewinnt dieser die Dank-

---

[574]) Cyrup. VIII 2, 15 ff.

[575]) Cyrup. VIII 2, 19.

[576]) Cyrup. VIII 2, 22.

[577]) Cyrup. I 2, 7. Mem. II 2.

[578]) Cyrup. I 8, 7.

[579]) Cyrup. IV 2, 12. V 1, 21. 29. 2, 11 ff. 8, 19. 3, 80 ff. u. a. m. vgl. Isokr. *πρὸς Δημόνικον* 29: *τοὺς ἀγαθοὺς εὖ ποιεῖ· καλὸς γὰρ θησαυρὸς παρ' ἀνδρὶ σπουδαίῳ χάρις ὀφειλομένη* . . .

[580]) Cyrup. IV 2, 11.

barkeit der Armenier und besonders ihres Königs,[581]) ferner das Gadatas,[582]) des Gobryas,[583]) des Fürsten der Hyrkaner[584]) und anderer. Dies ist auch die Art, wie er sich Freunde und Bundesgenossen erwirbt; das betont Xenophon an vielen Stellen in seinen Schriften.[585])

Auch in der Freundschaft macht sich Xenophons Nützlichkeitsstandpunkt geltend. Die hohe Schätzung der Freundschaft selbst, die wir bei den Sokratikern finden, mag ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in Sokrates haben. „Wo das Wissen und die Sittlichkeit so unmittelbar zusammenfallen, ist auch die wissenschaftliche Verbindung der Einzelnen ohne eine umfassendere Lebensgemeinschaft nicht denkbar; und diese persönlichen Beziehungen werden dem Philosophen um so unentbehrlicher sein, je lebhafter das Bedürfnis des gemeinsamen Forschens, des gegenseitigen Gedankenaustauschens, in ihm ist.“[586]) Ist für Sokrates die Freundschaft förderlich für ein Zusammenarbeiten und ein Unterstützen in der Lösung ihrer besonderen allgemein-menschlichen oder wissenschaftlichen Aufgaben, so überträgt Xenophon diese Freundschaft und ihren Nutzen auf das politische und militärische Gebiet. Der Freund ist ihm eigentlich nichts weiter als ein Helfer, ein Bundesgenosse. Sein Wert, seine Nützlichkeit wird abgemessen; der Nutzwert eines guten Freundes ist höher als der eines Sklaven,[587]) aber auch unter den Freunden selbst ist der Nutzwert verschieden wie der der Sklaven, von denen der eine zwei Minen wért ist, der andere noch nicht einmal eine halbe, ein dritter fünf und ein vierter gar zehn Minen.[588])

---

[581]) Cyrup. III 2, 15 f. 3, 2 ff.

[582]) Cyrup. V 3, 19 ff. 4, 11. VII 5, 32.

[583]) Cyrup. VII 5, 32.

[584]) Cyrup. V 3, 20.

[585]) Mem. II 3, 3 ff. III 11. Oic. XII 5—7. Cyrup. I 6, 3. II 4, 32. III 1, 31. IV 2, 18. 2, 38 f. 4, 5 ff. 5, 48. V 2, 19. 5, 15—24. VI 1, 47 ff. VIII 7, 28.

[586]) Zeller, Die Philosophie der Griechen. II 1⁴ (1889) S. 164 f.

[587]) Mem. II 4. 5. 10.

[588]) Mem. II 5.

So ließe sich also auch die Taxe für die Ware „gute Freunde“ aufstellen. Bemerken möchte ich noch, daß auch der Kyniker die *φιλία* besonders hoch schätzt, das hat aber für ihn bei seiner antisozialen Tendenz andere Gründe; der Freundschaftskreis ist für ihn ein Ersatz für Staat und Gesellschaft, die er negiert.

Die *φιλία* mit dem Prinzip des Nutzens, die auf dem gemeinsamen Interesse beruht, in der der eine für den andern eintritt, weil das Glück oder Unglück jenes ihn selbst mittrifft, tritt uns in den xenophontischen Schriften häufig entgegen. Xenophon selbst hatte ihren Wert durch sein Verhältnis zu Agesilaos und Kyros erfahren. In der Kyrupaedie läßt er den sterbenden Kyros, der vor seinen Söhnen seine Lebenserfahrung offenbart, deren Summe ziehen: Nicht das goldene Szepter sei es, womit man das Königtum erhalten könne, sondern treue Freunde seien die wahrste, zuverlässigste und beste Stütze des Thrones.[589]) Treue sei aber, so heißt es an anderen Stellen, den Menschen nicht angeboren, im Gegenteil müsse sich jeder seine Getreuen selbst schaffen. Das könne aber nie durch Gewalt, sondern nur durch Wohltaten geschehen.[590]) Ein braver Freund sei aber der beste und zuverlässigste Besitz, wenn er stets mit seiner Hilfe zur Hand sei.[591]) Das Wohlwollen von Freunden allein — und hier kommt der Utilitarismus Xenophons deutlich zum Vorschein — besage nämlich noch nichts, wenn sie nicht auch nützen könnten; nur diese seien der Achtung wert, die das Nötige wüßten und es zu entwickeln imstande seien.[592]) Eigentümlich mutet es uns aber an, wenn Xenophon das Nützlichkeitsprinzip so weit treibt, daß er schließlich sagt: Viel wertvoller ist der Besitz

---

[589]) Cyrup. VIII 7, 13.

[590]) Mem. II 4, 1 ff. vgl. Cyrup. VII 1, 70. Hiero VII 10. XI 11. vgl. Dio Chrys. 54 f. Aristot. Pol. VIII 11, 5: *καὶ ἡ μὲν βασιλεία σώζεται διὰ τῶν φίλων, τυραννικὸν δὲ τὸ μάλιστ' ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις.*

[591]) Mem. II 4, 6. vgl. Isokrates über die *φιλία*: ad Demon. 24 f.

[592]) Mem. I 2, 52.

von Freunden als der von Ochsen, da jene mehr Nutzen bringen als diese![593])

Auch die Bundesgenossen erwirbt man sich durch Wohltaten.[594]) Ein solches Verfahren bringt viele Freunde und Bundesgenossen ein, z. B. die Armenier und Chaldäer, die Hyrkaner, den Gobryas, den Gadatas u. a. m. Charakteristisch ist die Schilderung, wie er den Abradatas zum Bundesgenossen und Freunde erwirbt. Pantheia hat ihrem Gemahl von Kyros' *σωφροσύνη* und seiner Teilnahme an ihrem Mißgeschick erzählt, da fragt Abradatas: *τί ἂν οὖν ἐγὼ ποιῶν, ὦ Πάνθεια, χάριν Κύρῳ ὑπέρ τε σοῦ καὶ ἐμαυτοῦ ἀποδοίην;*[595]) Und als ihm Pantheia antwortet: *τί δὲ ἄλλο ἢ πειρώμενος ὅμοιος εἶναι περὶ ἐκεῖνον οἷός περ ἐκεῖνος περὶ σέ*; da geht er zu Kyros und ergreift dankerfüllt und gerührt seine Rechte: *ἀνθ' ὧν σὺ εὖ πεποίηκας ἡμᾶς, ὦ Κῦρε, οὐκ ἔχω τί μεῖζον εἴπω ἢ ὅτι φίλον σοι ἐμαυτὸν δίδωμι καὶ θεράποντα καὶ σύμμαχον. καὶ ὅσα ἂν ὁρῶ σε σπουδάζοντα, συνεργὸς πειράσομαι γίγνεσθαι ὡς ἂν δύνωμαι κράτιστος.*[596])

Der Umgang mit den Bundesgenossen ist die höchste Kunst des guten Feldherrn.[597]) Der xenophontische Idealherrscher Kyros versteht sich darauf. Den Medern und Hyrkanern gegenüber betont er seine Sorge um sie. Er sei in großer Furcht gewesen, sagt er einmal, es könne ihnen ein Unglück zustoßen, als sie ohne ihn und die Perser gegen die Assyrer ausrückten; er und seine Perser hätten sich sehr gedrückt gefühlt, ihnen nicht stets zur Seite stehen zu können.[598]) Auf die Geldmittel der Bundesgenossen nimmt er Rücksicht, er will sie lieber von Fremden, z. B. von indischen Königen beschaffen.[599]) Er sorgt ferner dafür, daß seine Perser nicht

---

593) Oic. I 14.
594) Cyrup. V 5, 45—47.
595) Cyrup. VI 1, 47.
596) Cyrup. VI 1, 48.
597) Cyrup. I 5, 11. IV 2, 38 ff.
598) Cyrup. IV 5, 48.
599) Cyrup. III 2, 28.

mehr beanspruchen als die Bundesgenossen, ja daß sie diese sogar in jeder Hinsicht bevorzugen.[600] Ein gegenseitiges Vertrauen ist das Ziel, das er anstrebt.[601] Er will sogar treuen Bundesgenossen an seinem Hofe gleiche Stellung, gleiche Vertrauensposten und Aemter zuweisen wie seinen Persern und den Medern.[602] Milde ist er gegen menschliche Vergehen, z. B. auch gegen die ungehorsamen Kadusier[603]; und dadurch fesselt er die Betreffenden noch enger an sich und verpflichtet sie zu großem Danke.[604] Seine Milde erstreckt sich sogar auf die Unterworfenen. Er verzichtet auf die Plünderung von Sardeis,[605] freundlich behandelt er den besiegten Kroisos.[606] Den im feindlichen Heer erbeuteten Sklaven, also zum großen Teil kriegsgefangenen Persern, Medern u. s. w., schenkt er die Freiheit, wodurch er sich deren Dankbarkeit erwirbt und gleichzeitig seine eigene Truppenzahl vermehrt.[607] Er sorgt ferner dafür, daß die Einwohner unterworfener Länder nicht fliehen, sondern ruhig im Lande bleiben u. s. w.[608]

Ein schlechter Herrscher dagegen hat schlechte Bundesgenossen.[609] Das zeigt Xenophon an dem Assyrerkönige. Die Leute, die gut und trefflich sind, macht er sich zu Feinden; so wird z. B. Gadatas infolge der Grausamkeit und Gewalttätigkeit des assyrischen Königs in die Arme des Feindes getrieben,[610] ebenso auch Gobryas, dessen Sohn durch den despotischen assyrischen Kronprinzen ungestraft aus Neid und Eifersucht niedergehauen war[611]; auch die Hyrkaner gehen

[600]) Cyrup. V 2, 19.
[601]) Cyrup. IV 5, 45.
[602]) Cyrup. IV 2, 8.
[603]) Cyrup. V 4, 17.
[604]) Cyrup. VI 1, 37.
[605]) Cyrup. VII 2, 11.
[606]) Cyrup. VII 2, 9 ff. bes. § 26.
[607]) Cyrup. IV 5, 56 f.
[608]) Cyrup. IV 4, 5 ff.
[609]) Cyrup. V 4, 36.
[610]) Cyrup. V 2, 28 ff. vgl. auch VI 1, 45.
[611]) Cyrup. IV 6, 1 ff.

infolge der schlechten Behandlung durch die Assyrer zu Kyros über,[612] der alle diese freundlich aufnimmt und sie zu treuen *σύμμαχοι* macht.

Wohltaten erhalten die Freundschaft. An zahllosen Stellen der Kyrupaedie weist Xenophon darauf hin.[613] Den Freunden nützen, den Feinden schaden; das ist die Devise, die nach Xenophon der gute Herrscher befolgen muß.[614] Ja, Uebervorteilung des Feindes sei nicht nur erlaubt,[615] sondern sei gerecht, sei *δικαιοσύνη*.[616] Der Feind soll auf jede Weise durch List und Schlauheit übervorteilt werden.[617] Und Kyros zeigt nur zu oft, daß er sich darauf versteht.[618] Ein solches Verhalten ist nicht nur gegen *πολέμιοι* erlaubt,[619] — das wäre ja an sich nichts Wunderbares, denn der Krieg bedingt ja stets eine besondere Ethik — sondern auch gegen *ἐχθροί*.[620] Das ist das Eigentümliche an der Ansicht des Sokratikers Xenophon. Allerdings war das *εὖ ποιεῖν τοὺς φίλους* und *κακῶς ποιεῖν τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἐχθρούς* eine in Griechenland allgemeine Forderung des Ehrenkodex und der sozialen Moral, wie sie uns häufig bei den Dichtern entgegentritt. Aber dagegen hatte ja Sokrates Front gemacht; denn Platon stellt bereits in einem seiner früheren Dialoge, also in der sokratischen Periode, den Satz auf, man dürfe niemandem unrecht tun, auch dem Feinde nicht; das Unrechttun sei unbedingt das größte Uebel, es sei in keiner Lage und unter keinen Umständen zulässig.[621] Eine solche Moral paßte natürlich

---

612) Cyrup. IV 2, 3 ff.

613) z. B. Cyrup. V 3, 2. 4, 32. 4, 37. VIII 5, 23. 7, 28. 2, 13. Mem. IV 4, 24.

614) Cyrup. I 6, 11. Mem. II 2, 2. 3, 14. 6, 35. III 9, 8.

615) Cyrup. VI 1, 55.

616) Cyrup. I 6, 27 ff.

617) Cyrup. I 6, 41.

618) vgl. Cyrup. III 2, 8. 3, 13. 25. 28. V 5, 39 f. 42 f. VI 2, 2. IV 5, 20—25.

619) Mem. IV 2, 15 ff. II 3, 14.

620) Mem. II 1, 19. II 6, 35.

621) vgl. Kriton 49 a ff. 49 d gibt den Grundsatz des Sokrates-

dem ritterlichen Offizier Xenophon gar nicht, drum blieb er bei der alten Anschauung, zumal die neue sich ja für den Krieg gar nicht würde durchführen lassen, und einen Unterschied in der Behandlung des *πολέμιος* und *ἐχθρός* war ihm einmal zu kompliziert und dann vertrug sich das nicht mit seinen Anschauungen von Ehre; denn mit der platonischen Forderung wäre ja gleichzeitig die Gesinnung der Rache oder — modern gesprochen — der Satisfaktion aufgehoben, und es ist klar, daß sich der ritterliche Sinn des Offiziers und Ehrenmannes alten Stils nicht mit der sokratisch-platonischen Forderung solidarisch erklären konnte.[622]) Dieses Problem wurde anscheinend im sokratischen Kreise eingehend erörtert, wohl auch im antisthenischen, denn Platon sagt im Kleitophon[623]): *ταῦτα, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ τελευτῶν καὶ σὲ αὐτὸν ἠρώτων, καὶ εἶπές μοι δικαιοσύνης εἶναι τοὺς μὲν ἐχθροὺς βλάπτειν, τοὺς δὲ φίλους εὖ ποιεῖν· ὕστερον δὲ ἐφάνη βλάπτειν γε οὐδέποτε ὁ δίκαιος οὐδένα· πάντα γὰρ ἐπ' ὠφελίᾳ πάντας δρᾶν.*

Das sind die Mittel zum *ἐθελόντων ἄρχειν*, die Mittel, mit denen der wahre Herrscher sich Achtung, Ergebenheit und Gehorsam bei den Untertanen und die Herrschaft über große Reiche verschafft. Man könnte sie in zwei Kategorien teilen: einmal ist es die Furcht vor seiner Macht[624]) und zum

Platon: ... *ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι, ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς· ... ἐμοὶ μὲν γὰρ καὶ πάλαι οὕτω καὶ νῦν ἔτι δοκεῖ.* vgl. Gorgias p. 469 b ff. Politeia p. 334 b ff.

[622]) Aus der Behandlung dieser Frage bei Xenophon sieht man übrigens deutlich, daß er — wie oben im allgemeinen behauptet — in den Memorabilien nicht den echten Sokrates gibt, sondern vielmehr nur seine eigene Ansicht unter sokratischer Flagge hinausschickt, und daß er sokratische Ideen nur angenommen hat, wenn sie zu seinen Anschauungen paßten.

[623]) p. 334 b ff.

[624]) p. 410 a. Cyrup. I 1, 5: ... *τῷ ἀφ' ἑαυτοῦ φόβῳ, ὥστε καταπλῆξαι πάντας καὶ μηδένα ἐπιχειρεῖν αὐτῷ.*

andern ist es das Verlangen nach seiner Gunst.[625]) Cyrup. VII 5, 70 ff. rekapituliert Xenophon noch einmal die Mittel und Wege, wie man sich die Herrschaft erlangen und dann auch in ihrer ganzen Ausdehnung behaupten, ja noch weiter ausbreiten kann.[626]) Und er findet sie kurz in folgenden Punkten: eifrige Pflege der Tapferkeit,[627]), ständiges Training in Mühe und Arbeit,[628]) ununterbrochene Uebung in allen Tugenden, besonders der *σωφροσύνη, ἐγκράτεια* und *ἀλκή*.[629]) Schwierig sei es, sagt Xenophon, in den Besitz einer Herrschaft zu kommen, schwieriger das Errungene zu erhalten.[630]) Der Herrscher müsse sich auch ferner stets bemühen, in allem besser zu sein als die Untertanen.[631]) Von besonderem Vorteil sei dabei die gegenseitige Kontrolle des Herrschers und der Adligen, der Homotimen.[632])

Vermöchte ein Herrscher alle diese Mittel in richtiger Weise anzuwenden, so werde er die Untertanen zu gehorsamen und tüchtigen Menschen machen; alle würden dem Könige nachzuahmen trachten, die Besten von ihnen würden gleichsam Abbilder seiner selbst sein.[633]) So ist z. B. des Kyros Vertrauter Pheraulas im Kleinen ein Abbild des Kyros im Wohltun,[634]) ebenso wie auch der Verwalter eines Landgutes und die Wirtschafterin Abbilder des Gutsherrn und seiner Frau werden, wenn diese sie richtig anzuleiten verstehen.[635]) Seine Ueberlegenheit umgebe den Herrscher mit

---

625) ebenda: . . *ἐπιθυμίαν ἐμβαλεῖν τοσαύτην τοῦ [πάντας] αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥστε ἀεὶ τῇ αὐτοῦ γνώμῃ ἀξιοῦν κυβερνᾶσθαι.*

626) Cyrup. VII 5, 70: *σκοπῶν δ' ὅπως ἂν καὶ ἡ πᾶσα ἀρχὴ κατέχοιτο καὶ ἄλλη ἔτι προσγίγνοιτο, . . .*

627) Cyrup. VII 5, 70.

628) Cyrup. VII 5, 74.

629) Cyrup. VII 5, 75.

630) Cyrup. VII 5, 76.

631) Cyrup. VII 5, 78.

632) Cyrup. VII 5, 85.

633) Cyrup. VIII 1, 30. 8, 5. vgl. Ages. VII 2. Isokr. *πρὸς Νικοκλέα* 21. 34.

634) Cyrup. VIII 3, 49 f.

635) Oic. IX 11 ff. XII 3 ff. XIII. XIV.

636) Cyrup. I 6, 19.

einem gewissen Nimbus;[636]) der wahre Herrscher besitze eine von den Göttern verliehene Würde und Huld.[637]) Infolge der Ueberlegenheit bekämen die Untergebenen Respekt vor ihm;[638]) die Erkenntnis der Ueberlegenheit anderer sei überhaupt imstande, die Menschen zur Vernunft zu bringen.[639]) Durch das gute Beispiel, das Kyros gab, erzog er die weniger guten Elemente an seinem Hofe zur Mannszucht, sodaß sie sich den besseren fügen lernten und der Verkehr untereinander überhaupt rücksichtsvoll und anständig wurde. Diese Folgen des guten Beispiels des Herrschers bemerkt Xenophon ausdrücklich;[640]) die Untertanen achten und lieben ihn,[641]) seine Offiziere und Soldaten beten zu den Göttern, es möge ihnen doch einmal vergönnt sein, zu beweisen, daß sie an Freundestreue dem Kyros nicht nachstehen und daß sie lebend nie dem Feinde weichen werden.[642]) Seine Soldaten retten ihn in der Schlacht mit eigner Lebensgefahr[643]) und bemühen sich durch strenge Pflichterfüllung und Gehorsam, seinen Beifall zu erringen.[644]) Besonders charakteristisch ist die Stelle, wo Kyros den blinden Gehorsam des Chrysantas lobt[645]): *ἐπεὶ δ' ἐγὼ παρηγγέλησα ἐπανάγειν καλέσας αὐτὸν ὀνομαστί, ἀνατεταμένος οὗτος τὴν μάχαιραν ὡς παίσων πολέμιον ὑπήκουσέ τε ἐμοὶ εὐθὺς ἀφείς τε ὃ ἔμελλε ποιεῖν τὸ κελευόμενον ἔπραττεν· αὐτός τε γὰρ ἐπανῆγε καὶ τοῖς ἄλλοις μάλα ἐπισπερχῶς παρηγγύα.* So kann Kyros mit Recht Vertrauen und Zuversicht zu seinen Untergebenen haben.[646]) Wie deren Verhältnis zu Kyros ist, zeigen am deutlichsten die

---

[637]) Hiero VIII 5—6.

[638]) Cyrup. I 5, 1.

[639]) Cyrup. III 1, 20.

[640]) Cyrup. VIII 1, 33.

[641]) Cyrup. II 1, 23. Vgl. Hiero XI 11. Ages. I, 19. VI 4. Dio Chrys. p. 50 ff. 120 ff.

[642]) Cyrup. V 2, 12.

[643]) Cyrup. VI 1, 37 f.

[644]) Cyrup. II 2, 30. III 3, 69 f. V 1, 27. VII 1, 24. VIII 1, 5. 4, 9—11.

[645]) Cyrup. IV 1, 3.

[646]) Vgl. Cyrup. II 2, 10. IV 2, 13 f. V 1, 20. 28. VII 4. 12 f.

Worte, die ein Meder an ihn richtet[647]: ἀλλ' ἐγὼ μέν, ὦ βασιλεῦ· βασιλεὺς γὰρ ἔμοιγε δοκεῖς σὺ φύσει πεφυκέναι οὐδὲν ἧττον ἢ ὁ ἐν τῷ σμήνει φυόμενος τῶν μελιττῶν ἡγεμών· ἐκείνῳ τε γὰρ αἱ μέλιτται ἑκοῦσαι μὲν πείθονται, ὅπου δ' ἂν μένῃ, οὐδεμία ἐντεῦθεν ἀπέρχεται. ἐὰν δέ ποι ἐξίῃ, οὐδεμία αὐτοῦ ἀπολείπεται· οὕτω δεινός τις ἔρως αὐταῖς τοῦ ἄρχεσθαι ὑπ' ἐκείνου ἐγγίγνεται. καὶ πρὸς σὲ δέ μοι δοκοῦσι παραπλησίως πως οἱ ἄνθρωποι οὕτω διακεῖσθαι ... σχεδὸν αὖ ἑωρῶμεν τοὺς φίλους σου πάντας ἐθελουσίους συνεπομένους. ὅτε δ' αὖ τῆς δεῦρο στρατείας ἐπεθύμησας, πάντες σοι Μῆδοι ἑκόντες ἠκολούθησαν. νῦν δ' αὖ οὕτως ἔχομεν ὡς σὺν μὲν σοὶ ὅμως καὶ ἐν τῇ πολεμίᾳ ὄντες θαρροῦμεν, ἄνευ δὲ σοῦ καὶ οἴκαδε ἀπιέναι φοβούμεθα ... *Es liegt also, das ist die Quintessenz, letzten Endes im Interesse der Untertanen selbst, Untertanen zu sein, vorausgesetzt natürlich, daß der ideale Herrscher da ist, der durch überlegene Einsicht regiert.* Es ist das eine Anschauung, die auch Platon teilt, wenn er sagt[648]: οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται οἵουπερ ὁ βέλτιστος, δοῦλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου καὶ ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου οἰόμενοι δεῖν ἄρχεσθαι αὐτόν, ὥσπερ Θρασύμαχος ᾤετο τοὺς ἀρχομένους, ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὂν παντὶ ὑπὸ θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι.

§ 2. Das soziale Königtum.

Dazu kommt noch, daß das Königtum nach Xenophons Ansicht überhaupt eine soziale Bedeutung hat. Wir hatten bereits gesehen, daß der ideale Herrscher vor allem die Tugend der δικαιοσύνη pflegen soll. Gerechtigkeit muß er nun auch bei der Austeilung von Lob, Belohnungen und Auszeichnungen beweisen. Das suum cuique, das Prinzip der

---

647) Cyrup. V 1, 24 ff.

648) Platon Rep. IX 13 p. 590 c, d.

„wahren", d. h. eben der relativen Gleichheit ist es, das hier zur Geltung kommt. Jeder soll bei Gelegenheit nach Verdienst belohnt werden.[649]) Und nach diesem Grundsatze verfährt der ideale Herrscher Kyros, wie unzählige Stellen in der Kyrupaedie beweisen. Nach der Eroberung von Babylon verteilt er private und öffentliche Gebäude an die Männer, deren Bemühungen der Erfolg zu verdanken war. Xenophon fügt noch besonders hinzu: Dabei verfuhr er nach dem bekannten Grundsatze: „Dem Besten das Beste!"[650]) Stets ehrt er die, die er am eifrigsten ihre Pflicht und Schuldigkeit tun sieht, mit Geschenken, Aemtern, Ehrensitzen an seiner Tafel und Auszeichnungen. Der Utilitarier Xenophon versäumt dabei nicht, jedesmal den Nutzen, den der Herrscher von dieser gerechten Behandlung selbst erfährt, zu betonen: durch solche Belohnungen erweckte Kyros in allen den Ehrgeiz, sodaß jeder vor ihm in möglichst günstigem Lichte erscheinen wollte.[651]) Schon das einfache Lob tut hierin viel,[652]) mehr tun natürlich Belohnungen. So befördert Kyros den Chrysantas, der „ein so diensteifriger und verständiger Mensch" ist, der „ebensogut zu gehorchen wie zu befehlen versteht", zur Belohnung zum Chiliarchen.[653]) Den einzelnen Offizieren gibt er genug Geld, damit auch sie besonders tüchtige Leute belohnen können, in der Ueberzeugung, es werde mit dem ganzen Heere gut stehen, wenn jeder Offizier mit seiner Abteilung sich bemühe, Ehre einzulegen.[654]) Auch hier betont Xenophon den eigenen Vorteil des Führers, den er von diesem Verhalten hat: wenn man an jemand einen tüchtigen Mitarbeiter in irgend einer Angelegenheit haben

649) Cyrup. VII 3, 1: ... *ἵνα ὅλον καιρὸς εἴη διαλαμβάνοιεν ἕκαστοι τὰ ἄξια.*

650) Cyrup. VII 5, 35: ... *οὕτω δὲ διένειμεν, ὥσπερ ἐδέδοκτο, τὰ κράτιστα τοῖς ἀρίστοις.*

651) Cyrup. VIII 1, 39.

652) Cyrup. IV 4, 3. V 3, 55. vgl. Ages. VII 3.

653) Cyrup. IV 1, 2 ff.

654) Cyrup. III 3, 6.

wolle, so müsse man seinen Eifer durch Lob und Wohltaten mehr anspornen als durch Kränkung und Zwang; besonders einen tüchtigen Mitkämpfer im Kriege müsse man sich durch Güte in Wort und Tat verschaffen; denn nur Freunde, nicht Feinde könnten treue Kombattanten sein, die den Führer um sein Glück nicht beneideten und im Unglück nicht im Stiche ließen.[655]) Auch im Oikonomikos rühmt Xenophon eingehend die Art und Weise, wie der Perserkönig (gemeint ist wohl auch hier der ideale Kyros) in gerechter Weise nach Verdienst Belohnungen austeilt.[656]) Besonders gern läßt Xenophon den Kyros der Kyrupaedie die Leute belohnen, die sich mit irgend einer Tat seinen ganz besonderen Beifall errungen haben, die das eifrigste Bestreben zeigen, seinen Herrscherglanz zu erhöhen und die ihn mit der größten Liebe verehren.[657]) Die Plätze an seiner Tafel läßt er ihn ganz nach dem Verdienste der einzelnen verteilen[658]) mit der Begründung: „Einen deutlichen Beweis der Wertschätzung des Einzelnen zu geben, hielt er deshalb für angebracht, weil die Menschen da, wo nach ihrer Meinung der Beste weder auf öffentliche Belobigung noch auf Ehrenpreise zu rechnen hat, auch offenbar allen Wetteifer verlernen; wo aber der Beste die größten Vorteile genießt, da sind offenbar alle zu regstem Wetteifer angespornt.“[659]) Die Beute, die Kyros zu Sardeis in die Hände gefallen ist, verteilt er ganz nach dem Verdienst der einzelnen an die Myriarchen und Hypereten, diese verfahren bei der Verteilung unter die ihnen unterstellten Offiziere ebenfalls nach Verdienst; jedesmal der höhere Offizier prüft die Verdienste der ihm unterstellten Führer; und die untersten Führer verteilen den betr. Anteil an ihre Leute, ebenfalls nach Verdienst, sodaß jeder den Teil erhält, der ihm nach Verdienst und Würdigkeit zufällt. Charakteristisch ist die Debatte im Kriegsrat

655) Cyrup. II 4, 10. vgl. auch II 1, 23 ff. VIII 3, 21 ff.
656) vgl. bes. Oic. IV 7—11. 15—16.
657) Cyrup. II 1, 30. 3, 17. 21. 23. VIII 4, 1 u. a. m.
658) Cyrup. VIII 4, 3.
659) Cyrup. VIII 4, 4.

und in der Versammlung des ganzen Heeres, die Xenophon in der Kyrupaedie über die Frage der Belohnung nach Verdienst fingiert. Der persische Chiliarch Chrysantas äußert sich da im Namen aller Homotimen folgendermaßen: sie wüßten wohl, daß Leute von ganz verschiedenem Werte mit in den Krieg gezogen seien. Im Falle eines Vorteils aber würden alle, und gerade die schlechtesten, den gleichen Anteil daran verlangen. Es sei aber die größte Ungerechtigkeit, wenn die Schlechten die gleichen Ehren und Belohnungen erhielten wie die Tüchtigen.[660]) Kyros will die Entscheidung darüber der Versammlung des ganzen Heeres anheimstellen, da die Mannschaften ja, was sie auf dem Feldzuge erbeutet hätten, für gemeinsames Gut halten würden. Auf Chrysantas' zweifelnde Frage, ob er denn wirklich glaube, daß die große Masse des Heeres gegen gleiches Anrecht aller an Ehren und Belohnungen und für Bevorzugung der Tüchtigsten stimmen werde, antwortet Kyros zuversichtlich bejahend, weil es doch eigentlich eine Schande sei, nicht dem die größte Belohnung zuzuerkennen, der sich das größte Verdienst erworben habe.[661]) Auch würden sich die Homotimen noch besser bewähren, wenn auch sie bei Beurteilung und Belohnung nach Verdienst gewürdigt würden.[662]) Und nach der vortrefflichen Rede des Pheraulas, eines persischen *δημότης*,[663]) kommt in der Tat der Beschluß zustande, jeden einzelnen auf Grund des unparteiischen Richterspruches des Kyros nach Verdienst zu belohnen.[664])

Unzweifelhaft stellt sich Xenophon mit der Proklamierung

---

[660]) Cyrup. II 2, 18: .... *καίτοι ἔγωγε οὐδὲν ἀνισώτερον νομίζω ἐν ἀνθρώποις εἶναι τοῦ τῶν ἴσων τόν τε κακὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν ἀξιοῦσθαι.*

[661]) Cyrup. II 2, 19 u. 20.

[662]) Cyrup. II 2, 21: ... *βελτίους γὰρ ἂν καὶ αὐτοὺς ἡγεῖτο τούτους* (scil. *τοὺς ὁμοτίμους*) *εἶναι, εἰ εἰδεῖεν ὅτι ἐκ τῶν ἔργων καὶ αὐτοὶ κρινόμενοι τῶν ἀξίων τεύξονται.*

[663]) Cyrup. II 3, 8—15.

[664]) Cyrup. II 3, 16: ... *ἔδοξε κατὰ τὴν ἀξίαν τιμᾶσθαι ἕκαστον, Κῦρον δὲ τὸν κρίνοντα εἶναι.*

der relativen, der geometrischen Gleichheit in schroffen Gegensatz zur Demokratie, besonders zu der radikalen athenischen, die er, wie wir oben sahen, von Grund seines Herzens verabscheute, aber nicht nur zur demokratischen, sondern auch zur oligarchischen Verfassung, die ja auch nicht die „wahre“ Gleichheit verwirklicht, sondern in egoistischer Weise auch noch so tüchtige Angehörige des Demos nicht nach Verdienst belohnt. Die Gleichheit ist in der Demokratie und in der Oligarchie eine rein mechanische, der Unterschied liegt nur darin, daß hier alle, dort wenige beteiligt sind. Die radikale Demokratie in Athen aber hatte die „arithmetische“ Gleichheit in der konsequentesten Weise zum Ausdruck gebracht, eifrig bemüht, jede Auszeichnung durch Begüterung, Talent oder Verdienste durch das numerische Uebergewicht, ja selbst durch Zwangsmaßregeln niederzuhalten.[665]) Dagegen hatten nun die Gebildeten unter den Athenern Front zu machen gesucht, zum mindesten in der Theorie. Der „natürlichen Gleichheit“ stellten sie die Tatsachen der Ungleichheit der Menschen entgegen, ihr ungleiches Maß der geistigen Fähigkeiten, der persönlichen Talente und Kräfte, des Verantwortlichkeitsgefühls, der Erfahrung usw., das die einzelnen nicht in gleicher Weise zur politischen Mitarbeit befähige. Wer anders als Sokrates mußte gegen ein solches alle geistigen Unterschiede nivellierendes Gleichheitsprinzip ankämpfen, wenn er auch seine Kritik stets in den Grenzen der Theorie hielt.

„Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn;
Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen . . .
Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen.“

---

[665]) vgl. z. B. Arist. VI 1, 6: *καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατ' ἀριθμόν, ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν . . . καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι καὶ τέλος, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν.* vgl. auch Isokr. Antid. 164: *οὕτω γὰρ ἡ πόλις ἐν τῷ παρόντι χαίρει τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς πιέζουσα καὶ ταπεινοὺς ποιοῦσα.* Plut. Quaest. Conv. VIII 2, 2: *. . . ὁ γὰρ Λυκοῦργος οἴσθαι δήπου, ὅτι τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν ὡς δημοκρατικὴν καὶ ὀχλικὴν οὖσαν ἐξέβαλεν.*

Diese Worte des Schiller'schen Demetrius hätten als Devise für diese Gegner der arithmetischen Gleichheit, besonders für Sokrates und seine Schüler treffend gepaßt. Nicht Gleichheit herrsche in Athen, heißt es bei Platon, sondern nur der Egoismus der *πολλοί*, der Schwachen, die entgegen dem Gesetz der Natur die Stärkeren um die ihnen zukommende Herrschaft betrügen.[666]) Hier ist ein Punkt, wo sich die Sokratiker mit jener Theorie des schrankenlosen Individualismus berühren, von der wir schon gesprochen haben, die sich über die arithmetische Gleichheit hinwegsetzt und für das Löwenrecht des Starken auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft eintritt,[667]) die eine geometrische oder proportionale Gleichheit fordert, wo jeder nach Verdienst und Würdigkeit seinen Lohn erhält. Die Naturtatsache von der Ungleichheit der Menschen betont auch Xenophon selbst: *ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους.*[668]) Bei Platon spielt die Unterscheidung nach der Intelligenz eine wichtige Rolle, und auch Aristoteles (den ich hier wie im Folgenden öfter heranziehen möchte obwohl er nicht in die xenophontische Zeit gehört; aber er zieht oft aus den Untersuchungen seiner Vorgänger nur das Resultat) behauptet, daß der Staat aus ungleichen Elementen von verschiedener Tüchtigkeit zusammengesetzt sei.[669]) Antisthenes ist ebenfalls ein Anhänger der proportionalen Gleichheit, wenn er, wie Aristot. Polit. III 8, 2 p. 1284 a, 15 ff. berichtet, einmal ironisch erzählt, die Hasen hätten einst eine Volksversammlung berufen und den Löwen gegenüber gleiche Rechte für alle Tiere gefordert: .. *Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν.* Diese Gleich-

---

[666]) Platon Gorg. 483 e.

[667]) vgl. auch Thuk. VI 16, 4: .. *οὐ δέ γε ἄδικον ἐφ' ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα μὴ ἴσον εἶναι, ἐπεὶ καὶ ὁ κακῶς πράσσων πρὸς οὐδένα τῆς ξυμφορᾶς ἰσομοιρεῖ.* VI 38, 5: .. *ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ (τῶν) πολλῶν ἰσονομεῖσθαι· καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι.*

[668]) Mem. III 9, 3.

[669]) Arist. pol. III 2, 4 p. 1277 a, 5 ff.

heit war in der Theorie von den Pythagoreern vorbereitet[670]), sie wird dann — und zwar besonders von den Vertretern des Naturrechts — auf den Staat übertragen. So tritt sie uns in den politischen Schriften des angehenden IV. Jahrhunderts bereits mit Bezug auf das politische Gebiet als ein bekanntes Schlagwort entgegen, das keiner Erklärung bedarf. Auch Euripides, wohl durch die Pythagoreer beeinflußt, macht diesen Unterschied der „Gleichheit".[671]) Vor allem begegnen wir dieser Forderung der proportionalen Gleichheit in den Staatsidealen. So sagt Platon in der *Πολιτεία*,[672]) die Demokratie sei eine anmutige, regierungslose, buntscheckige Verfassung, die gleichmäßig Gleichen und Ungleichen Gleiches austeile, und in den *Νόμοι*: „Sklaven und Herren werden sich nie befreunden und ebensowenig schlechte und vernünftige Männer in gleichen Ehren und Würden; denn für Ungleiche wird das Gleiche doch zum Ungleichen, wenn kein richtiges Verhältnis stattfindet; und sowohl dadurch, daß der Tüchtige keinen Vorzug vor dem Schlechten hat, wie dadurch, daß dieser jenen gleichgestellt wird, entstehen häufig Revolutionen in den Staaten. Zwar gibt es einen alten und wahren Spruch, daß Gleichheit Freundschaft hervorrufe, aber es ist nicht recht klar, was das für eine Gleichheit ist, die das vermag.[673]) Es gibt ja zwei Gleichheiten, sie sind homonym, in Wirklichkeit aber in vieler Hinsicht konträr. Die eine, die arithmetische, vermag jeder Staat und jeder Gesetzgeber für die Ehrenstellen anzuwenden, indem er bei

---

670) *ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις.* Arist. Nik. Eth. V 8 p. 1133 a, 6. vgl. V 7, p. 1131 b, 12 f.: *καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί.* Ebenda V 6 p. 1131 a, 25 f.: ... *τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι.* Spätere Konstruktion ist es natürlich, wenn Plutarch dem Solon bereits Kenntnis der „geometrischen" Gleichheit zuschreibt (Solon c. 14). vgl. auch Platon Gorg. 508 a, b und dazu Hirzel. Themis S. 277 ff.

671) Eurip. Phoen. 535—545. vgl. dazu Dümmler. Kleine Schriften I S. 160, S. 199 f.

672) Pol. VIII p. 558 c.

673) Leg. VI p. 757 a.

ihrer Verteilung das Los entscheiden läßt. Die andere aber, die wahrste und beste Gleichheit, vermag nicht jeder zu sehen;[674]) doch stets wird durch sie das Ziel aller Staatsklugheit, die Freundschaft unter den Bürgern, erreicht. Sie teilt jedem seiner Natur entsprechend alles zu, dem Tüchtigen mehr, dem Schlechteren weniger, insbesondere erhebt sie die durch angeborene und erworbene Tüchtigkeit Hervorragenden zu höheren Ehrenstellen."[675]) Also je nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit, der Verdienste, der ganzen Bedeutung der Persönlichkeit soll der Einfluß des einzelnen Bürgers auf den Gesamtstaat bemessen sein. Diese Art der Gleichheit als eines wahren Göttergeschenkes an die Menschen zur heilbringenden Gestaltung der staatlichen Verhältnisse will Platon in seinem Idealstaate herrschend wissen; sie hält auch Aristoteles für das beste[676]): *μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὑτῶν.* Die gleiche Auffassung vertritt Isokrates. Es sei unbillig, sagt er, daß die Tüchtigen und die Schlechten des Gleichen gewürdigt würden, aber sehr gerecht, daß ein Unterschied zwischen ihnen gemacht werde und die Ungleichen nicht das Gleiche erhielten, sondern jeder nach Maßgabe seiner Leistungsfähigkeit, seines Verdienstes und seiner Würdigkeit Ehren erlange.[677]) Die Oligarchien und Demokratien strebten nach Gleichheit derer, die die Staatsgewalt besäßen, und es gelte bei ihnen als Ruhm, wenn keiner vor dem anderen einen Vorzug haben könne. Das könne natürlich den Schlechteren nur angenehm sein. Die Monarchien räumten dagegen dem Besten die höchste Stufe ein u. s. w., je nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit.[678])

---

[674]) ebenda p. 757 b: *δυοῖν γὰρ ἰσοτήτοιν οὔσαιν, ὁμονύμοιν μέν, ἔργῳ δὲ εἰς πολλὰ σχεδὸν ἐναντίαιν. τὴν μὲν .. τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾴδιον παντὶ ἰδεῖν.*

[675]) ebenda p. 757 c.

[676]) Polit. VIII (V) 5 p. 1307 a, 26.

[677]) Isokr. Nikokl. 14. vgl. Areop. 21.

[678]) Isokr. Nikokl. 15. Auch hier ist natürlich einschränkend zu bemerken, daß die Schrift an einen Monarchen gerichtet ist.

Wir sehen also, Xenophon folgt mit seiner Forderung der proportionalen Gleichheit, des suum cuique, einer Strömung seiner Zeit, wenigstens wie sie unter den Gebildeten sich maßgebend machte. Daß er hier gleichzeitig die athenische radikale Demokratie angreift, ist augenscheinlich, wird aber dadurch noch besonders klar, daß er in der Kyrupaedie, gleich nachdem im Rate der Homotimen das Prinzip der proportionalen Gleichheit festgestellt ist, fortfährt, gegen die Demagogen und gegen andere übele Begleiterscheinungen der Demokratie vorzugehen.[679])

Wenn Isokrates in der Schrift an den Alleinherrscher Nikokles — tendenziös — sagt: Es dürfe wohl allgemein anerkannt sein, daß der Monarch das Wesen und die Handlungen der Menschen leichter und besser durchschaue; er allein vermöge den Tüchtigen herauszufinden, der bei demokratischer Verfassung unter der Menge verschwinde, ohne daß man ihn in seinem Werte erkenne;[680]) so ist das ein Standpunkt, den Xenophon allen Ernstes vertritt; auch ihm ist der Monarch der einzige, der unparteiisch die Taten und die Tüchtigkeit seiner Untertanen beurteilen kann,[681]) zumal da der ideale Herrscher ja auf jedem Gebiete beschlagen ist, in jedem Fache die besten Kenntnisse besitzt. Die Auswahl der für die einzelnen Stellen geeigneten Leute muß ihm um so leichter fallen, als er selbst für die möglichst gute Ausbildung seiner Untergebenen sorgt und dies nicht Aufgabe anderer sein läßt,[682]) in der richtigen Ueberzeugung, daß es mit seiner Sache schlecht stehen werde, wenn die Leute, denen

---

[679]) Cyrup. II 2, 28 ff.

[680]) Isokr. Nikokl. 16.

[681]) Cyrup. II 3, 12: .. *Κῦρος ὁ κρίνων ἔσται, ὃς οὐ φθόνῳ κρίνει, ἀλλὰ σὺν θεῶν ὅρκῳ λέγω ἦ μὴν ἐμοὶ δοκεῖ Κῦρος οὕστινας ἂν ὁρᾷ ἀγαθοὺς φιλεῖν οὐδὲν ἧττον ἑαυτοῦ. τούτοις γοῦν ὁρῶ αὐτὸν ὅ τι ἂν ἔχῃ ἥδιον διδόντα μᾶλλον ἢ αὐτὸν ἔχοντα.*

[682]) Cyrup. VIII 1, 10: ... *οὓς δὲ συμφύλακας τῆς εὐδαιμονίας οἴοιτο χρῆναι ἔχειν, τούτους ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσοιντο οὐκέτι τούτου τὴν ἐπιμέλειαν ἄλλοις προσέταττεν, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνόμιζε τοῦτο ἔργον εἶναι.*

er die wichtigsten und meisten Geschäfte anvertraue, nicht so ausgebildet und befähigt seien, wie es sich eigentlich gehöre.[683]) So ist es ihm ein Leichtes, die geeigneten Leute zu finden, die über die einzelnen Dienstzweige Aufsicht führen sollen, z. B. Steuereinnehmer, Zahlmeister, Aufseher der öffentlichen Arbeiten, Schatzmeister, Speisemeister, Stallmeister usw.,[684]) ferner die Offiziere aller Rangstufen, vom untersten ab bis zum Kommandeur, der ihn eventuell zu vertreten imstande sein muß, Statthalter einzelner Städte und Landschaften, Gesandte usw.[685]) Ueberhaupt, darauf läuft ja schließlich alles hinaus, sei nur der ein wahrer Herrscher, der um das Wohlergehen seiner Untergebenen bemüht sei; denn ein König werde gewählt, nicht damit er für sich selbst gut sorge, sondern damit auch seine Wähler sich durch ihn wohl befinden.[686]) Diese Anschauung von einem sozialen Königtum ist überhaupt jener Zeit eigen. Durch Stellen aus Isokrates, die allerdings — wie gesagt — cum grano salis zu verstehen sind, wird die xenophontische Ansicht näher beleuchtet. Für eine Schande solle es der ideale Herrscher halten, so meint Isokrates, wenn die Schlechten den Besseren geböten und die Unverständigen den Verständigen beföhlen.[687]) Das Volk müsse ihm am Herzen liegen; denn von den Oligarchien und den anderen Verfassungen hätten sich die am längsten gehalten, die volks-

---

683) Cyrup. VIII 1, 12: *μὴ ὄντων μὲν οὖν οἵων δεῖ δι’ ὧν αἱ μέγισται καὶ πλεῖσται πράξεις ἔμελλον εἶναι, κακῶς ἡγεῖτο τὰ αὐτοῦ ἕξειν. εἰ δ’ οὗτοι εἶεν οἵους δέοι, πάντα ἐνόμιζε καλῶς ἔσεσθαι.*

684) Cyrup. VIII 1, 9: *Κῦρος δ’ ἐπὶ μὲν τἆλλα καθίστη ἄλλους ἐπιμελητάς, καὶ ἦσαν αὐτῷ καὶ προσόδων ἀποδεκτῆρες …*

685) Cyrup. VIII 1, 10 f.: *ᾔδει γὰρ ὅτι, εἴ τι μάχης ποτὲ δεήσοι, ἐκ τούτων αὐτῷ καὶ παραστάτας καὶ ἐπιστάτας ληπτέον εἴη, σὺν οἷσπερ οἱ μέγιστοι κίνδυνοι …*

686) Mem. III 2, 2 ff.: *καὶ βασιλεὺς ἀγαθός, οὐκ εἰ μόνον τοῦ ἑαυτοῦ βίου καλῶς προεστήκοι, ἀλλ’ εἰ καὶ ὧν βασιλεύοι, τούτοις εὐδαιμονίας αἴτιος εἴη; καὶ γὰρ βασιλεὺς αἱρεῖται, οὐχ ἵνα ἑαυτοῦ καλῶς ἐπιμελῆται, ἀλλ’ ἵνα καὶ οἱ ἑλόμενοι δι’ αὐτὸν εὖ πράττωσιν.*

687) Isokr. ad Nicocl. 14.

tümlich gewesen seien und für das Volk am besten gesorgt hätten. Gut aber werde er das Volk leiten, wenn er es nicht frivol behandeln lasse, aber auch selbst nicht das Volk übermütig behandele, sondern darauf sehe, daß die Besten die Ehrenämter erhielten und daß den anderen kein Unrecht geschehe. Das seien die ersten und wichtigsten Grundlagen einer guten Staatsverwaltung. Die Gesetze und Einrichtungen, die nicht gut seien, solle er abschaffen oder ändern und dafür die besten aufzufinden suchen, die gerecht und gemeinnützig seien. Richterliche Entscheidungen in Streitigkeiten solle er nicht nach Gunst und nicht im Widerspruch zueinander treffen, sondern in gleichen Fällen immer das gleiche Urteil haben; denn die Meinung des Königs über das, was gerecht sei, müsse unveränderlich sein.[688]) Ein Zeichen einer guten Regierung solle ihm sein, wenn seine Untertanen durch seine Sorgfalt wohlhabender und tugendhafter,[689]) durch seine Fürsorge glücklicher würden.[690]) Es ist dieselbe Idee des sozialen Königtums, die später auch Aristoteles anerkannt hat: „Diejenige Art von Alleinherrschaft, die auf das Gemeinwohl ihr Augenmerk richtet, nennen wir Königtum.[691]) Die Aufgabe des Königs ist es, ein Wächter darüber zu sein, daß die Besitzenden kein Unrecht erleiden und anderseits auch, daß das Volk nicht frivol und gewalttätig behandelt wird.[692]) Der Herrscher muß sich selbst genügen und alle anderen an Gütern und Vorzügen überragen. Er selbst bedarf nichts und richtet sein Augenmerk nicht auf das, was ihm selbst, sondern auf das, was den Untertanen förderlich und nützlich ist.[693]) Der

---

688) ebenda 14—18.

689) ebenda 31.

690) Isokr. *περὶ εἰρήνης* 91.

691) Arist. Pol. III 5, 2 p 1279 a, 33: *καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ὑποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν.*

692) Arist. Pol. VIII (V) 8, 6 p. 1311 a: *βούλεται δὲ ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μηδὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ δῆμος μὴ ὑβρίζηται μηδέν.*

693) Arist. Nik. Eth. VIII 12, 2 p. 1160 b, 3 ff.

Herrscher ist der Wächter des Gerechten und damit auch der Gleichheit; denn als ein Gerechter mag er von nichts zuviel haben, von allen Gütern teilt er sich nicht zuviel zu, sondern nur soviel, als ihm verhältnismäßig gebührt. Daher sorgt er für die andern, und daher nennt man die Gerechtigkeit ein Gut für die andern."[694]) Das rechte Verhältnis des wahren Königs zu seinen Untertanen ist für Aristoteles das des Vaters zu seinen Kindern,[695]) oder das des Hirten zu seiner Herde; und die Freundschaft des Königs zu seinen Untertanen besteht ihm darin, daß er sie im Wohltun übertrifft und ständig für sie sorgt.[696]) Alle diese Gedanken finden wir bereits bei Xenophon, der Natur der Kyrupaedie gemäß meist in Beispielen. Daß Xenophon das Prinzip des sozialen Königtums in den Memorabilien theoretisch vertritt, habe ich bereits erwähnt. Der König soll seine Regierung für das Wohl seiner Untertanen führen. Auch Xenophon ist daher das Verhältnis des wahren Herrschers zu den Untertanen wie das des Vaters zu seinen Kindern oder das des Hirten zur Herde. So äußert sich der Kyros der Kyrupaedie dahin, daß die Pflichten eines guten Hirten und eines guten Königs dieselben seien. Wie ein Hirt, wenn er von seiner Herde Nutzen haben wolle, diese glücklich machen müsse — soweit man bei Schafen von Glück reden könne — ebenso müsse ein König Städte und Menschen glücklich machen, wenn er einen Nutzen von ihnen haben wolle.[697]) Hier spielt, wie meist bei Xenophon, auch der Gesichtspunkt des eigenen Nutzens hinein. Auch der Heerführer — wohl meist der König selbst, jedenfalls von Xenophon als solcher gedacht — müsse für seine Soldaten sorgen wie der Hirt für die Herde. So habe Homer mit Recht Agamemnon einen Hirten der Völker genannt. Wie der Hirt dafür sorgen müsse, daß seine Tiere wohlerhalten blieben und

---

[694]) Arist. Nik. Eth. V 10, 5 f. p. 1134 b, 1 ff. vgl. auch Arist. Pol. VIII (V) 9, 19 p. 1315 a, 32 ff. und VIII (V) 8, 2 p. 1310 b.

[695]) Nik. Eth. VIII 12, 3 f. p. 1160 b, 21 ff.

[696]) Nik. Eth. VIII 13, 1 p. 1161 a, 10 ff.

[697]) Cyrup. VIII 2, 14. vgl. Mem. I 2, 32 u. Cyrup. I 1, 1—3.

ihren Unterhalt hätten, damit der Zweck erreicht werde, weswegen sie unterhalten würden, so müsse auch der Heerführer dafür sorgen, daß seine Soldaten wohlerhalten blieben und ihren Unterhalt hätten und der Zweck erreicht werde, weswegen sie ins Feld gezogen seien.[698]) Mem. III 4, 7 ff. führt Xenophon eingehend den Vergleich des guten Hausvaters, des Vorstehers eines Hauswesens, des *οἰκονομικὸς ἀνήρ*, mit dem tüchtigen Feldherrn durch. Chrysantas[699]) erklärt, daß zwischen einem guten Herrscher und einem guten Vater gar kein Unterschied bestehe, und wie die Väter für stetes Wohlergehen ihrer Söhne sorgten, so gebe ihnen Kyros Ratschläge, die sie nur zu befolgen brauchten, um für die Dauer ganz glücklich zu bleiben.

So habe trotz der gewaltigen Ausdehnung das ganze Reich dem alleinigen Willen des Kyros gehorcht; denn er habe seine Untertanen geehrt und für sie wie ein Vater für seine Kinder Fürsorge getragen, und diese wieder hätten ihn wie einen Vater verehrt und geschätzt.[700]) „Vornehm wie gering nannte den Kyros Vater, eben weil er für sie sorgte.“[701]) Welcher andere Eroberer eines ganzen großen Reiches, fragt Xenophon, wurde bei seinem Tode von den Untertanen Vater geheißen? Das sei ein Name, den ein Wohltäter erhalte und nicht ein Räuber![702])

Jeder Beamte — das ist die Quintessenz —, und im höchsen Maße natürlich der Herrscher, soll den Staat uud sein Amt nicht für sich, d. h. im Interesse seiner Habsucht und seiner Begierden ausbeuten, sondern lediglich im Interesse des Vaterlandes verwalten.[703]) Für jeden Mann — letzten

---

698) Mem. III 2, 1.

699) Cyrup. VIII 1, 1.

700) Cyrup. VIII 8, 1.

701) Cyrup. VIII 1, 44: .. *ὥστε καὶ οὗτοι αὐτὸν ὥσπερ οἱ ἄριστοι πατέρα ἐκάλουν, ὅτι ἐπεμέλετο αὐτῶν* (*ὅπως ἀναμφιλόγως ἀεὶ ἀνδράποδα διατελοῖεν* halte ich für einen Zusatz von fremder Hand).

702) Cyrup. VIII 2, 9. vgl. auch Ages. VII 3.

703) Mem. II 6, 24 ff.

Endes natürlich auch hier in besonderem Maße für den Herrscher — sei die vorzüglichste Beschäftigung und Aufgabe die *εὐπραξία*, das Glück-Erarbeiten durch tüchtiges Handeln, verbunden mit richtiger Erkenntnis und wahrem Wissen.[704]

Auch Platon fordert übrigens, daß das Verhältnis des Herrschers zu den Untertanen dasselbe sei, wie das des Vaters zu seinen Kindern.[705] Auch er wendet häufig das Bild der Hirtenkunst für staatliche Verhältnisse an.[706] Er meint hier im Grunde dasselbe, wenn er auch im Politikos sich gegen die Gleichsetzung von Staatskunst und Hirtenkunst wendet. Der Herrscher als Hirt der Menschen müßte ebenso hoch über den Untertanen stehen wie der Hirt über der gehüteten Herde, d. h. er müßte, wenn die Beherrschten Menschen seien, selbst nicht ein Mensch, sondern ein Gott sein. Außerdem sei das Verhältnis vom Hirten zur Herde so, daß jener für diese denke und sie leite, diese aber gedankenlos, stumpf und unselbständig einhertrotte; so solle das Verhältnis des Herrschers zu den Untertanen nicht sein; diese sollten vielmehr selbstbewußt mitarbeiten an der Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen. Darum will Platon das Bild von dem *θεῖος ποιμήν* lieber ersetzt wissen durch das des *ὑφάντης*; nicht Hirtenkunst sondern Weberkunst soll die Devise sein.[707] Im Grunde aber stimmen, wie gesagt, Xenophon und Platon überein.

§ 3. Die Erziehung.

Xenophon hebt — wie schon oben erwähnt — an dem idealen Herrscher als dem Inhaber alles Wissens und des höchsten Berufes eine vortreffliche *γενεά*, *φύσις* und *παιδεία* hervor und will die übrigen Berufe in seinem Idealstaate

---

704) Mem. III 9, 14: *ἐρομένου δέ τινος αὐτόν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο· εὐπραξία.*

705) z. B. Rep. p. 568 e.

706) z. B. frg. 516 a, Rep. 343 b, 345 c, 440 d, 451 c, 415 e, 416 a, Leg. 713 c ff., 735 b.

707) Politikos p. 277.

je nach Tüchtigkeit, Fähigkeiten und Kenntnissen besetzt wissen. Dann mußte er sich — das ergab sich von selbst — auch mit dem Problem der Lehrbarkeit der Jugend, speziell der *πολιτικὴ ἀρετή* auseinandersetzen, das ja auch mit dem Urteil über das Angeborensein, über die Vererbung sittlicher Eigenschaften aufs engste zusammenhängt. Und in der Tat hat sich Xenophon mit dem Problem beschäftigt, das ergibt sich schon aus Symp. II 6: *ἐνταῦθα δὴ πολλοὶ ἐφθέγξαντο· καὶ ὁ μέν τις αὐτῶν εἶπε, Ποῦ οὖν εὑρήσει τοῦτον διδάσκαλον; ὁ δέ τις, ὡς οὐδὲ διδακτὸν τοῦτο εἴη, ἕτερος δέ τις ὡς εἴπερ τι καὶ ἄλλο καὶ τοῦτο μαθητόν.* Hieraus sehen wir zugleich, daß das Erziehungsproblem zu jener Zeit äußerst lebhaft erörtert wurde und daß die verschiedensten Ansichten geltend gemacht wurden.

Da der einzelne nach hellenischer Auffassung nur als Glied eines Staates einen lebendigen Wert darstellt, so hat die Erziehung ihre Ziele nicht in der Bildung der individuellen Persönlichkeit, sondern in der von brauchbaren Bürgern. Das ist eben das Typische an der hellenischen Anschauung, daß politische und pädagogische Reflexionen für sie in einem tiefinnerlichen Zusammenhang stehen; das ist auch bei Xenophon der Fall, und darüber sind auch Platon und Aristoteles nicht hinausgekommen. So ist die Erziehung bei Xenophon staatlich geregelt, sie soll tüchtige Bürger hervorrufen, besonders gute Beamte, in letzter Konsequenz den idealen Herrscher, der an derselben Erziehung teilnimmt. Allerdings kommen bei ihm noch andere wesentliche Momente hinzu, auch wirkt stark die Idee des Rechtes der starken Persönlichkeit bei ihm mit, aber letzten Endes ist auch ihm selbst der Herrscher nur Glied eines Gemeinwesens, wenn auch das oberste, das höchste, und auch er findet die Eudaimonie nur durch seine Tätigkeit im Staate und für den Staat.

Die Verknüpfung der pädagogischen Fragen mit den Reflexionen über den Staat ist schon von da ab zu konstatieren, wo das politisch-pädagogische Denken als bewußte Theorie auftritt. Das geschieht in besonderem Maße in der

Zeit der Sophistik.[708]) Die immer mehr fortschreitende Demokratie hatte den Vorrang des Adels gebrochen, und da nun dem allgemeinen Wettbewerb aller Bürger freie Bahn geschaffen war, so entstand mit Notwendigkeit der „Trieb nach *σοφία* als dem nun wichtigsten Mittel, anderen den Rang abzulaufen".[709]) Die Lebensaufgabe des einzelnen war außerdem erschwert; das Leben stellte jetzt höhere Anforderungen; dazu kam ein durch Philosophie und Kunst, Politik und öffentliches Leben und Treiben gesteigertes Bildungsbedürfnis. Die alten Formen des Unterrichts und der Erziehung genügten nicht mehr für die komplizierten und hochgespannten politischen Verhältnisse im damaligen Griechenland, vor allem in Athen, wo bei der schrankenlosen Demokratie der allgemeine Wettbewerb blühte und der Geschickteste den größten Vorteil errang. Wenn irgendwo, dann mußte in Athen um die Wende des 5. Jahrhunderts das Erziehungsproblem zu einer brennenden Tagesfrage werden. Angebot und Nachfrage kamen sich entgegen. In einer solchen Zeit mußten gleichsam mit Naturnotwendigkeit Leute auftreten, die den mannigfachsten Tendenzen und Bedürfnissen der Zeit gerecht zu werden versuchten, und das sind eben die Sophisten. Die Fragen, welcher Anteil an der Natur der Tugend, dem Lernen, der Uebung zukomme und ob überhaupt Tugend lehrbar sei, standen naturgemäß im Mittelpunkte ihrer Erörterungen. Ihr Subjektivismus mußte sich selbstverständlich gegen jede Bevorzugung eines Standes erklären. Der beliebten Untersuchung,

---

[708]) Natürlich liegen solche Reflexionen noch weit früher, aber jetzt treten sie eben, vor allem infolge der politischen und sozialen Verhältnisse, in stärkerer Weise auf. Vorher hatten zum Beispiel schon Pindar und Theognis die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend aufgeworfen; die Antwort war bei ihnen ihrem aristokratischen Standpunkte gemäß ausgefallen. Vgl. Pindar Olymp. IX 100 ff. Die Adelsethik verneinte natürlich die Frage der Lehrbarkeit der Tugend, für sie war hohe Stellung und sittlicher Vorzug identisch, für sie war die Tüchtigkeit *(καλοκἀγαθία)* in den vornehmen, gottbegnadeten Geschlechtern erblich, *φύσει*, angeboren.

[709]) v. Arnim, Dio, S. 6.

ob Dinge *φύσει* oder *θέσει* seien, wurde auch das Problem des Adels unterzogen. Lykophron behauptete, es gäbe von Natur nicht den Unterschied zwischen Sklaven und Herren, von Natur seien vielmehr alle frei. Auch das Standesvorrecht der Adligen war demnach für ihn hinfällig (*κενόν τι πάμπαν*; seine Schrift *περὶ εὐγενείας*).[710] Bereits für Demokrit liegt der Adel nicht mehr in der vornehmen Geburt, sondern in der moralischen Tüchtigkeit.[711] Die jungen Leute zu tüchtigen Bürgern zu machen, die den Anforderungen der neuen Zeit vollauf genügen könnten, priesen sich die Sophisten an. Ihr Ziel war *βελτίους ποιεῖν τοὺς νέους*, sie wollten dazu die *πολιτικὴ ἀρετή* vermitteln, *διδάσκαλοι ἀρετῆς* sein.[712] Die Art und Weise, wie sie diese vermitteln wollten, war bei den einzelnen verschieden. Jeder glaubte mit seinem Wissen und Können die beste Bildung vermitteln, die beste Anleitung für die Laufbahn des praktischen Staatsmannes geben zu können. Zu ihrem Unterrichte gehörte die Rhetorik, und diese Bevorzugung der formal-rhetorischen Seite als Bildungselement ist ihnen wohl allen gemeinsam. Natürlich mußte die formale Seite an einem konkreten Stoffe gezeigt werden, aber dieser hatte im allgemeinen nur sekundäre Bedeutung, war meist nur Mittel zum Zweck. Allerdings war die Stellung der einzelnen Sophisten auch zum konkreten Stoff verschieden. So tritt bei Gorgias das rhetorische Moment vollkommen in den Vordergrund, während Protagoras — wenn auch bei ihm die Erziehungs- und Unterrichtstätigkeit sich um die Rhetorik gruppierte — ein nicht zu leugnendes Interesse am Stoffe selbst hat; er ist direkt als ein selbständiger philosophischer Kopf anzusprechen. Die Tendenz der übrigen Sophisten mag in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Ich halte es jedenfalls für einseitig, wollte man den Sophisten,

---

710) Vgl. auch Alkidamas frg. 1 1 (Sauppe): *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.*

711) Vgl. Diels Vorsokr. frg. B. 57 (400, 18): *κτηνέων μὲν εὐγένεια ἡ τοῦ σκήνεος εὐθένεια, ἀνθρώπων δὲ ἡ τοῦ ἤθεος εὐτροπίη.*

712) Vgl. Platon Menon 89 e.

wie H. Gomperz es tut, nur das formale Ziel des εὖ λέγειν zuschreiben.[713]) Trotzdem ihr Unterricht in der Rhetorik gipfelt und trotzdem sie ihren Beruf zum weitaus größten Teile überaus handwerksmäßig und in ausgesprochen egoistischer, utilitaristischer Tendenz ausüben, sollte doch das Endziel bei allen sein: die politische und bürgerliche ἀρετή des Zöglings. Es ist auch nicht zu leugnen, daß ein großer Teil der Sophisten auf eine umfassende ethische Reform, auf eine fortschrittliche Umgestaltung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnungen hinarbeitete. Und in diesem Sinne war auch der Erziehungsplan der meisten Sophisten, in dem die Energie der Aufklärung naturgemäß am stärksten auf bewußte Methode gerichtet sein mußte, gehalten; praktische Ziele sollten erreicht werden, allerdings durch das Mittel der Rede. Und da ist es eben besonders Protagoras, der es auch mit der sachlichen Seite der Ausbildung seiner Schüler ernst nimmt. Bei alledem ist aber zu betonen, daß es zu einer prinzipiellen Klarheit über den Inhalt des Bildungsideals weder bei den Sophisten im allgemeinen noch auch nur bei einem einzelnen von ihnen gekommen ist.

Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend stand also in jener Zeit im Mittelpunkte der Erörterungen. Wie verschieden die Ansichten waren, zeigt die bereits erwähnte Stelle bei Xenophon Symp. II, 6; das erfahren wir auch aus Platons „Menon", wo zu Beginn Menon den Sokrates fragt: ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτι ἀσκητὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ. Also nach 3 Ansichten schied man das Thema: Tugend kann 1. durch Belehrung und Unterricht erworben werden, 2. durch Uebung und Gewöhnung, 3. Tugend ist ein Geschenk der Natur. Dabei wurden auch häufig die beiden ersten Ansichten zusammen behauptet. Diese Frage mußte, wie gesagt, über die Berech-

---

[713]) Vgl. Wendlands Besprechung von H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, in den Götting. gelehrt. Anz. 1913. S. 53 ff.

tigung des sophistischen Bildungsideals entscheiden. Es ist klar, daß die Sophisten demgemäß sich **für** die Lehrbarkeit der Tugend aussprachen. So sehen wir aus den wenigen Fragmenten, die uns von Protagoras erhalten sind, daß auch er für die Annahme der Weisheit und der bürgerlichen Tüchtigkeit natürliche Anlagen für notwendig hält. Diese allein genügten aber nicht, sie bedurften der Ergänzung durch Unterricht und Bildung, und zwar müsse man möglichst von Jugend auf mit dem Unterricht beginnen.[714] In ähnlicher Weise läßt Platon den Protagoras (in dem gleichnamigen Dialog) die Ansicht vertreten, allen Menschen sei eine gewisse Naturanlage zur *πολιτικὴ ἀρετή* eigen,[715] aber dennoch sei Erziehung nötig. Wer die *αἰδώς* nicht besitze, könne überhaupt nicht belehrt werden.[716] Die Tugend selbst sei nicht angeboren,[717] sondern werde durch Uebung und Belehrung erworben,[718] wohl aber sei bei dem einen die Anlage zu ihr stärker als bei dem andern.[719] Aehnlichen Gedanken begegnen wir im 6. Kapitel der *δισσοὶ λόγοι,* weshalb H. Gomperz[720] vermutet, daß der unbekannte Verfasser die protagoreische Pädagogik gekannt und benutzt habe. *Περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς, αἰ διδακτόν,* lautet die Ueberschrift dieses Kapitels. Auch hier wird neben der Lehrbarkeit der Tugend behauptet, daß eine gewisse Anlage vonnöten sei; ja es könne sogar einer, der

---

714) Diels Vorsokr. frg. B. 3 (537, 17) = Anecd. Par. I 171, 31 de Hippomacho B 3 (ed. Bohler): *ὅ τι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε. „φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται" καὶ „ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν".* vgl. frg. 10 (Diels 540, 8) = Stob. III 29, 80: *Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης.*

715) p. 322 d: .. *πάντες μετεχόντων* scil. *δίκης καὶ αἰδοῦς.*

716) p. 322 a, 323 c, 329 a (*τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν* ...)

717) p. 323 c: *οὐ φύσει οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου.*

718) p. 322 d: *ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς.*

719) p. 327 c: *εὐφυέστατος — ἀφυής.* Ueber das Erziehungsprogramm des Protagoras vgl. bes. Platon Prot. p. 318 e.

720) Sophistik und Rhetorik. S. 172 ff.

glückliche Anlagen besitze, sich leicht selbst Wissen und Tugend aneignen, wenn ihm wenigstens erst die Grundlagen beigebracht seien.[721]) Der Sophist Antiphon hält die Erziehung für das Wichtigste in der Welt; denn: „wenn man den Anfang einer Sache richtig gemacht hat, so ist es wahrscheinlich, daß auch das Ende gut ist, und wie das Samenkorn ist, das man der Erde anvertraut, ist die Ernte, die man zu erwarten hat. So ist es auch mit der Erziehung beim Menschen: Pflanzt man einer jungen Seele edle Bildung ein, dann sproßt das und blüht das ganze Leben hindurch, und weder Regen noch Dürre vermag es zu vernichten."[722]) Aber nicht nur die Sophisten waren es,[723]) die sich mit dem Erziehungsproblem beschäftigten, das große Publikum interessierte sich für diese Frage, und jeder halbwegs Gebildete nahm Stellung zu ihr. Die Tatsache, daß Söhne berühmter Männer häufig anders geartet waren als ihre Väter, hatte sich dem Bewußtsein nachdrücklich aufgedrängt, sodaß schließlich Aristoteles daraus eine allgemeine Beobachtung über die Ausartung glänzend begabter Familien zieht. Die Frage, die Sokrates in Platons Protagoras aufwirft, wie es zu erklären sei, daß Perikles seine Söhne nicht die Tüchtigkeit habe lehren können, die er selbst besessen habe, mag damals eifrig erörtert sein.[724]) Auch Thukydides, der Historiker, nimmt zur Frage der Lehrbarkeit der Tugend Stellung. Ihm gilt die

---

721) Diels Vors. II³ 646, 7 ff.: *ἔστι δέ τι καὶ φύσις, αἴ δή τις μὴ μαθὼν παρὰ σοφιστᾶν ἱκανὸς ἐγένετο, εὐφυὴς γα γενόμενος ῥαιδίως συναρπάξαι τὰ πολλά, ὀλίγα μαθὼν παρ' ὧνπερ καὶ τὠνύματα μανθάνομεν ...*

722) Diels frg. B. 60 II³ 602, 1 ff.: *πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσις· ὅταν γάρ τις πράγματος κἂν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι κτλ.* vgl. auch frg. 61.

723) vgl. noch Kritias frg. 9 (Diels), Epicharm frg. 38, Demokrit. frg. 242 und P. Shorey, *Φύσις, Ἐπιστήμη, Μελέτη.* Transaktions und Proceedings of the American Philol. Assoc. XL (1910).

724) p. 319. vgl. Eupolis (*Δῆμοι*) frg. 99 und frg. 91 (über Aristides).

große Persönlichkeit, die der Geschichte ihr Gepräge gibt; darum steht er auf dem alten Standpunkt der Adelsethik, und Themistokles scheint ihm z. B. ein Beweis für diesen zu sein, daß nämlich nicht das Erlernen und nicht die Selbstschulung durch die Erfahrung, sondern allein die *φύσις* die guten Handlungen hervorrufen könne. Themistokles z. B. sei durch seinen natürlichen Verstand, ohne ihm durch frühere oder spätere Studien aufzuhelfen, imstande gewesen, bei plötzlich eintretenden Situationen nach einer kurzen Ueberlegung die trefflichsten Entscheidungen zu fassen, auch den künftigen Verlauf sicher vorauszubestimmen. Selbst über Dinge, die er nicht gelernt habe, sei er gleichwohl bestätigt gewesen, ein hinlängliches Urteil zu fällen. Schwerlich werde wieder einmal ein solcher Mann kommen, der bloß durch die Größe seiner natürlichen Anlagen mit so wenig darauf verwandtem Fleiß eine solche Geschicklichkeit in schneller Erfassung nötiger Maßregeln für jeden einzelnen Fall zeigen möchte.[725]) — Das schließt natürlich immerhin noch nicht aus, daß er eine geeignete Erziehung für förderlich hielt. Von Demokrit wissen wir aus einer Reihe von Fragmenten, daß er den Wert der Erziehung sehr betonte.[726]) Auch Euripides stellt sich auf den Boden der neuen Gedanken,[727]) er fordert, so wenig er die Naturanlage unterschätzt, bewußte Bildung, Gewöhnung und Uebung; die von der Natur gegebenen und im wesentlichen unveränderlichen Grundzüge der menschlichen Natur können durch Erziehung und Gewöhnung gefördert werden;[728]) die

---

[725]) Thuk. I 138.

[726]) z. B. frg. 33, 53, 56, 59, 65, 157, 183, 242, 252 u. a.

[727]) Es ist allerdings schwer, die Meinung des Dichters selbst genau festzustellen, da man nicht weiß, wieweit die Ansichten, die er den redenden Personen zuteilt, zugleich seine eigenen sind. So ergeben sich oft Widersprüche, z. B. begegnen wir der aristokratischen Weltansicht in frg. 810 (Phoinix):

„So ist Natur denn alles, und umsonst
Müht sich Erziehung, Schlecht in Gut zu wandeln."

[728]) vgl. Elektra 380. Bakch. 315 f. Hippol. 79 ff. Hiket. 913 ff. frg. 393. 1030.

menschliche Natur ist verschieden, aber *τροφαί θ' αἱ παιδευόμεναι μέγα φέρουσ' εἰς τὰν ἀρετάν.*[729])

Anderseits erhoben sich aber auch Bedenken, nicht gegen die Lehrbarkeit der *ἀρετή* an sich, sondern gegen die neuen Bildungsmittel. Nicht zum wenigsten kämpfte die Komödie gegen sie, die — wenn auch in der Karikatur — eine anschauliche Schilderung der Bildungskämpfe jener Zeit gibt. Vor allem aber erhob sich gegen die sophistische Jugendbildung Sokrates und seine Schule. Zwar gibt es manche Fäden, die diesen mit der Sophistik verbinden, aber Platon hat sicher recht, wenn er jeden Zusammenhang der sokratischen Protreptik mit der sophistischen Erziehungstätigkeit bestreitet.[730]) Außerdem verbinden ihn diese Fäden mit der Sophistik meist nur, eben weil er wie diese in ihrer Zeit wurzelte, aus dem spezifisch attischen Kulturkreis mit seinen Forderungen und Bedürfnissen hervorgegangen war. Der Unterschied ist aber der: Sokrates kam es garnicht auf die Form, sondern allein auf den Stoff, den Inhalt, an. Er disputierte nicht, um zu zeigen, wie man am gewandtesten und künstlerischsten einen Satz begründen oder verwerfen könne, sondern es kam ihm darauf an, *die Wahrheit* zu finden. Wie *ist* es und wie kann ich beweisen, *daß* es so ist, lautete seine Fragestellung. Den sophistischen Subjektivismus und Skeptizismus lehnte er ab in dem Glauben, daß es allgemeingiltige Wahrheiten gebe, daß eine Wissenschaft von den menschlichen Dingen möglich sei, daß eine über den einzelnen Menschen stehende allgemeingiltige Norm existiere, daß das Denken *objektiven* Wert habe.[731]) Darauf kam es ihm auch in der Erziehung an. Zum mindesten muß der Erzieher die Voraussetzung seiner Tätigkeit erfüllen, er muß wissen, was eigentlich *ἀρετή* sei: *ἆρ' οὖν τοῦτό γ' ὑπάρχειν δεῖ, τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἔστιν ἀρετή; εἰ γάρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδεῖμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν, τίν'*

[729]) Iph. Aul. 561 f.

[730]) Platon Laches p. 186 c. vgl. Maier, Sokrates S. 256.

[731]) vgl. v. Arnim, Dio S. 16.

ἂν τρόπον τοῦτον ξύμβουλοι γενοίμεθ' ἂν ὅτφοῦν, ὅπως αὐτὸ κάλλιστ' ἂν κτήσαιτο;[732]) Das war es eben, was die Sophisten nicht erkannt hatten. Sokrates aber bestimmte die Tugend als identisch mit dem Wissen. Und nun konnte er behaupten, daß wie das Wissen, so auch die *ἀρετή* lehrbar sei. Ja, die *ἀρετή* kann nach ihm nur durch Aneignung des Wissens geschehen, also muß sich die *παιδεία* mit der Wissenschaft beschäftigen, auch mit der praktischen. Er will nicht überreden, wie die Sophisten, er will überzeugen, und der unerschütterliche Grund der Ueberzeugung ist eben das Wissen. Und deshalb konnte ihm auch die *εὐγένεια* nur eine *εὐκρασία ψυχῆς καὶ σώματος* sein[733]), deshalb konnte er meinen: *πλοῦτον καὶ εὐγένειαν οὐδὲν σεμνὸν ἔχειν.*[734]) Der Phalarisbrief an Axiochus wird wohl im allgemeinen seine Ansicht und die der Sokratiker wiedergeben[735]): *σεμνύνεσθαι μέν, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλῳ τινὶ τῶν καλῶν ἐπ' εὐγενείᾳ εἰκός ἐστιν, ἐγὼ δὲ μίαν εὐγένειαν ἀρετὴν οἶδα, τὰ δ' ἄλλα πάντα τύχην. καὶ γένοιτ' ἂν ὁ μὲν ἐκ φαύλων ἀγαθὸς καὶ βασιλέων ἁπάντων εὐγενέστερος, ὁ δ' ἐξ ἀγαθῶν φαῦλος αὐτός τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ταπεινοτάτων δυσγενέστερος.* Aehnlicher Ansicht ist auch Sokrates' großer Schüler, Platon; nur ist er persönlich mehr Aristokrat.[736]) *εὐγενεῖς ἐξ εὐγενῶν, ἀγαθοὶ ἐξ ἀγαθῶν* ist im allgemeinen seine Meinung.[737]) Wir sehen diese Forderung besonders klar in seinem Idealstaate hervortreten, wo er von der Erzeugung einer besonders guten Menschenrasse spricht. Diese soll unter dem Gesichtspunkte einer rationellen Zuchtwahl geschehen, analog der Zucht edler Tiere.[738]) Damit, daß er Weiber- und Kindergemeinschaft

---

[732]) Platon, Laches p. 190 b.

[733]) Stob. 86, 20.

[734]) Stob. 86, 23. 90, 12. Diog. Laert. II 5, 14.

[735]) 120 p. 444. Herch. vgl. Immisch, Xenophon S. 76.

[736]) Ich kann natürlich aus dem Erziehungsprogramm Platons hier nur die Hauptpunkte herausgreifen, die für das xenophontische in Frage kommen.

[737]) vgl. Charmides p. 154 c. 156 a. 157 e. Menex. p. 237 a.

[738]) vgl. bes. Rep. 458 c. 459 d. 460 b ff. vgl. auch Antisthenes

eingeführt wissen will, hebt er allerdings den Adel als ständische Gliederung aus sittlich-kulturellen Gründen im Interesse des Staates und der Gesellschaft auf und ersetzt ihn durch einen des Geistes und der Intelligenz. Daß bei seinem System der Kindererzeugung auch Ausnahmen möglich sind, leugnet er nicht; er ordnet daher an, daß z. B. befähigte Kinder aus dem dritten Stande in einen höheren übergehen, wie umgekehrt unbefähigte aus diesen Ständen in den untersten versetzt werden können.[739]) Allerdings hält Platon ein solches Vorkommen an anderer Stelle für ein Wunder.[740]) Bei alledem ist die Lehrbarkeit der Tugend nicht ausgeschlossen, es sollen nur durch dieses System Kinder erzeugt werden, deren Anlagen für das Aneignen der Wissenschaft und damit der Tugend besonders trefflich sind. Die *εὐγένεια* ist ja im platonischen Sinne mehr von der moralischen Seite zu verstehen,[741]) je nachdem sich die Eltern durch kriegerische oder sittliche Tüchtigkeit auszeichneten. An Unklarheiten und kleinen Widersprüchen fehlt es bei Platon in dieser Frage nicht. Soviel kann man aber wohl behaupten, daß er sittliche und körperliche Eigenschaften im allgemeinen für vererblich hielt, daß infolgedessen die Fähigkeiten zum Lernen bei dem *εὐγενής* besser seien, daß aber zu dieser *εὐγένεια*, zu dem *εὖ φῦναι*, noch eine gute Erziehung — *εὖ τρέφεσθαι* — hinzutreten müsse.[742]) Da die Kinder mehr dem Staate gehören als den Eltern,[743]) die sie im Idealstaat ja nicht einmal kennen, so muß der Staat natürlich die Erziehung selbst übernehmen.

---

nach Diog. Laert. VI 10: ... *τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους.* Aristot. *περὶ εὐγενείας* p. 1490 a, 20 ff., wo als Sokrates' Ansicht ausgegeben wird: ... *τοὺς ἐξ ἀγαθῶν γονέων εὐγενεῖς εἶναι ... διὰ γὰρ τὴν Ἀριστείδου ἀρετὴν καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ γενναίαν εἶναι.*

739) Rep. III p. 415 b, c. vgl. auch Rep. IV p. 423 c.

740) Kratylos p. 394 a: *ἔσται γάρ ποτε ἐκ βασιλέως βασιλεύς, καὶ ἐξ ἀγαθοῦ ἀγαθός, καὶ ἐκ καλοῦ καλός, καὶ τἆλλα πάντα οὕτως, ἐξ ἑκάστου γένους ἕτερον τοιοῦτον ἔκγονον, ἐὰν μὴ τέρας γίγνηται.*

741) Diog. Laert. III 54.

742) Alkib. 120 e. Rep. p. 558 b.

743) leg. VII 804 d.

Die Frage der Lehrbarkeit der Tugend hat Platon an vielen Stellen erörtert.[744] Der Dialog „Menon“ ist von der Frage beherrscht, ob die Tugend lehrbar und ob sie wissenschaftliche Erkenntnis sei. Das ergibt sich auch als Resultat. Nur macht Platon hier noch eine bemerkenswerte Einschränkung: diese Aneignung der wissenschaftlichen Erkenntnis könne doch nicht so einfach „gelehrt“ werden, wohl aber könnten auf geeignete Weise die richtigen sittlichen Vorstellungen erweckt werden, sodaß es in dem Betreffenden zu einer Selbsterkenntnis komme, und dieses Suchen und Sich-selbst-erkennen sei schließlich nichts Anderes als eine *ἀνάμνησις*. Und damit hat Platon erreicht, was er wollte, das objektive Wissen, das transzendent ist und hinter dem Subjekte liegt, aber durch die *ἀνάμνησις* sich selbst offenbart Insofern aber, als man — wie Sokrates tat — durch geeignete Fragen die schlummernden richtigen sittlichen Erkenntnisse durch die *ἀνάμνησις* wiedererwecken könne, sei Tugend lehrbar. Platon weiß, wie wenige zu dieser wahren Tugend werden gelangen können, aber alle sollen sich bemühen, sich ihr zu nähern, an alle geht sein Werberuf, seine Aufforderung, dem vorgezeichneten Ideale gemäß zu handeln, an alle ohne Unterschied der Begabung und gesellschaftlichen Stellung. In seinem Idealstaate sind es aber die *ἄρχοντες*, die das Ziel, die Erkenntnis der wahren Tugend, erreichen. Für sie hat er letzten Endes die ideale Erziehung vorgezeichnet. Aber auch für Durchschnittsbürger, wie er sie in den „Gesetzen“ im Auge hat, ist Erziehung überaus wichtig. Wohlerzogene Knaben würden tüchtige Männer,[745] und der Mensch werde erst durch die Erziehung wahrer Mensch; nur für den, der einer ordentlichen Erziehung teilhaftig geworden sei, sei das Leben lebenswert.[746]

---

[744] z. B. Laches 198 c ff. 194 d. Prot. 352 a ff. Kriton 47 a ff. Hipp. minor. Charmides. Euthyd. p. 274 e. Menon 70 a ff. 86 c ff. 95 b ff.

[745] leg. I p. 641 b, p. 644 a. IX p. 854 e. XI p. 920 a.

[746] leg. IX p. 874 d. XI p. 920 a. vgl. auch VI p. 766 a. Die einzelnen für die Erziehung gegebenen Vorschriften werde ich passender

Viel Uebereinstimmungen mit den Sokratikern, besonders mit Platon zeigt Isokrates in dieser Frage. Merkwürdigerweise stellt der Rhetor die natürliche Begabung überaus hoch, darin kommt er Platon nahe. Die *παιδεία* ist nach ihm niemals imstande, die *φύσις* gänzlich zu verändern. Wo die *φύσις* fehlt, kann auch keine erfolgreiche intellektuelle und sittliche Ausbildung zustande kommen. Die *φύσις* muß gut sein, dann aber muß auch die *παιδεία* hinzukommen. Die gute *φύσις* und die *εὐγένεια* bilden einen *τόπος* in seinen *ἐγκώμια* und finden sich öfter noch bei ihm.[747]) Diesen *τόπος* hatte ja Anaximenes für die *ἐγκώμια* geradezu verlangt: *μετὰ τὰ προοίμια πρώτην τὴν γενεαλογίαν τάξομεν.* Anderseits schätzt Isokrates Erziehung und Bildung hoch ein. „Der Körper wächst durch angemessene Anstrengungen, die Seele durch guten Unterricht.“[748]) Das Studium der Philosophie sei besonders zu pflegen.[749]) Isokrates selbst garantiert aber nicht, die *ἀρετή* den Schülern beibringen zu können. Lehren könne man die Sittlichkeit, die Tugenden, nicht. Wohl aber könne man einen sittlich gut Veranlagten durch Erziehung fördern, und das verspricht er zu tun.[750]) Auch hier, in der Behauptung der Unmöglichkeit, Tugend mechanisch

---

mit den xenophontischen Vorschlägen in Verbindung setzen. — Auch Antisthenes muß sich ernsthaft mit pädagogischen Fragen beschäftigt haben. Seine Schrift *Κῦρος* hat, soweit wir aus den Fragmenten sehen können, ein Erziehungsprogramm enthalten. Auch sonst sind Titel von Schriften von ihm überliefert, die auf pädagogischen Inhalt schließen lassen, und Diog. Laert. berichtet: … *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν· ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν.* (VI 9, 105. vgl. Xen. Symp. II 12 f. Platon Kleitoph. p. 407 b, 408 b.)

747) Hel. 16. Busir. 5. Nikokl. 29. Euag. 12. Aegin. 36. De big. 25. Paneg. 28. Panath. 5. 114. ep. IX 1. 8.

748) ad Demon. 12: *τὰ μὲν γὰρ σώματα τοῖς συμμέτροις πόνοις ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς σπουδαίοις λόγοις αὔξεσθαι πέφυκεν.* vgl. *περὶ ἀντιδόσεως* 209.

749) *περὶ ἀντιδόσεως* 209 ff.

750) *κατὰ τῶν σοφιστῶν* 21.

lehren und lernen zu können, und in der Betonung der guten φύσις und der μελέτη nähert sich Isokrates ganz erheblich platonischen Ideen.

Wie stellt sich nun Xenophon zu den Fragen nach Vererbung der Trefflichkeit, Naturanlage, Erziehung usw.? Zunächst läßt seine Stellung zu den Sophisten an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die meisten behaupten, sagt er, die Sophisten führten die Jünglinge zur ἀρετή; in Wahrheit täten sie aber das Gegenteil. Sie hätten keinen Mann aufzuweisen, den sie gut gemacht hätten, und durch ihre Schriften könne man nicht gut werden, darin ständen lauter unnütze Sachen. Die Lektüre solcher Schriften sei höchstens zur Unterhaltung zu empfehlen, lernen könne man aus ihnen nichts, würde vielmehr nur von anderem, Nützlicherem abgehalten.[751]) Sie suchten nur nach gewählten Ausdrücken, nicht nach guten Gedanken, die zur ἀρετή führen könnten. Zuvörderst solle man sich von der Natur das Gute lehren lassen, dann erst von denen, die die Kunst zu täuschen trieben.[752]) Und die Sophisten sprächen doch nur, um zu täuschen, und schrieben nur des eigenen Vorteils wegen. Nie sei einer von ihnen weise gewesen. Jedenfalls rate er, sich vor den Sophisten in acht zu nehmen, die machten nur Jagd auf reiche Leute. Dagegen solle man lieber die wahren φιλόσοφοι aufsuchen, die allen in gleicher Weise freundlich entgegen kämen und keinen Unterschied in der Behandlung Reicher und Armer machten. — Klarer konnte Xenophon, meine ich, nicht aussprechen, was er von den Sophisten hielt.[753])

Welche positiven Vorschläge befürwortet Xenophon nun? Wie Platon, so erkennt auch er die Wichtigkeit der vorgeburtlichen Erziehung, d. h. er steht auf dem Standpunkte der Vererbung. Allerdings Gedanken wie die der Zuchtwahl, die Platon aussprach, kommen ihm nicht. In diesem Punkte

---

751) Cyneg. XIII 1 f.
752) Cyneg. XIII 3 f.
753) Cyneg. XIII 8 f.

steht Xenophon einmal höher, er hält an der Ehe fest, ja er hat sogar eine sehr hohe Meinung von ihr, wie wir noch sehen werden. Die Kyrupaedie gibt uns leider keinen Aufschluß über Xenophons Ansicht über die Vorbereitung der Frau zu ihrem Berufe als Mutter. Sicher war ihm die Erziehung, die — nach seiner *Λακεδαιμονίων πολιτεία* — die Mädchen in Sparta erhielten, sympathisch. Er verurteilt dort die Erziehungsweise der Mädchen in den anderen griechischen Staaten, wo diese beständig in Zurückgezogenheit am Spinnrocken säßen. Wie sollte man erwarten, fragt er, daß so erzogene Mädchen etwas Rechtes zur Welt bringen könnten?[754]) Am Spinnrocken sollen die Sklavinnen sitzen, habe mit Recht Lykurg gesagt, für Freigeborene sei das Wichtigste die *τεκνοποιία*. Daher sollten auch die Frauen in jeder Weise ihren Körper stählen; denn wenn beide Eltern kräftig und gesund seien, würden es auch ihre Kinder sein.[755]) Auch die lykurgische Anordnung, daß die Ehen in der Blütezeit der körperlichen Reife geschlossen würden, hält er für einen Vorteil für die *τεκνοποιία*, das geht klar aus einer Parallelstelle der Memorabilien hervor.[756]) Der in der *Λακεδαιμονίων πολιτεία* nun folgende Bericht (I 7—9), daß in Sparta unter bestimmten Umständen erlaubt ist, was wir mit Ehebruch bezeichnen, ist von Xenophon sicher nicht zum Zwecke der Empfehlung geschrieben. Er selbst war bei seiner hohen und heiligen Ansicht von der Ehe sicher anderer Meinung. Hier mag es ihm daran gelegen haben, die strenge Konsequenz der lykurgischen Einrichtungen auch für die *τεκνοποιία* dar-

---

754) *Λακεδ. πολ.* I 3.

755) ebenda I 4.

756) ebenda I, 6: *πρὸς δὲ τούτους καὶ ἀποπαύσας τοῦ ὁπότε βούλοιντο ἕκαστοι γυναῖκα ἄγεσθαι ἔταξεν ἐν ἀκμαῖς τῶν σωμάτων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι καὶ τοῦτο συμφέρον τῇ εὐγονίᾳ νομίζων.* Mem. IV 4, 23: . . . *ὅτι νὴ Δί' . . οὐ μόνον ἀγαθοὺς δεῖ τοὺς ἐξ ἀλλήλων παιδοποιουμένους εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀκμάζοντας τοῖς σώμασιν. ἢ δοκεῖ σοι ὅμοια τὰ σπέρματα εἶναι τὰ τῶν ἀκμαζόντων τοῖς τῶν μήπω ἀκμαζόντων ἢ τῶν παρηκμακότων; δῆλον ὅτι, ἔφη, τὰ τῶν ἀκμαζόντων* . . .

zulegen. Jedenfalls empfiehlt er aus den angeführten Gründen eine sorgfältige Wahl der Frau.[757]) Für ihn hat also die Abstammung einen besonderen Wert; er steht auf dem Standpunkte der Standesbevorzugung (Gegensatz: Antisthenes!). Das zeigt auch sein Gebrauch einer Reihe echt oligarchischer Ausdrücke.[758])

Welche hohen Anforderungen Xenophon an die εὐγένεια des idealen Herrschers stellt, haben wir bereits gesehen; desgleichen, daß mit dieser, als einem ganz besonderen Vorzuge, nach seiner Anschauung anscheinend auch besondere Veranlagung verbunden ist, daß jedenfalls auch diese der ideale Herrscher besitzen muß. Eine solche gute Veranlagung sei natürlich von großem Vorteil bei der Erziehung; aber auf diese kommt ihm eigentlich alles an, ohne sie könne auch der Bestbegabte kein tüchtiger Mensch werden. Unterschiede in der Veranlagung gäbe es selbstverständlich. Er sagt einmal:[759]) Ebenso wie ein Körper von Natur kräftiger sei als der andere, besitze auch der eine Mensch eine stärkere Naturanlage als der andere, z. B. zur Tapferkeit, aber auch zu allen anderen Tugenden. — Gute Anlagen unterscheidet er auch inbezug auf schnelles Auffassen, auf sicheres Behalten des einmal Erfaßten, auf Begierde nach allen den Kenntnissen, die erforderlich sind, um ein Haus oder einen Staat gut zu verwalten und überhaupt mit Menschen und menschlichen Angelegenheiten gut umzugehen.[760]) Dieser letzte Punkt berührt eigentlich die ethische Seite, die Tugenden der Gerechtigkeit, Gemeinnützigkeit und die Glückseligkeit. Aber auch dies alles ist, wie wir noch sehen werden, intellektuell zu fassen, da für Xenophon, den Schüler des Sokrates, Tugend und Wissen identisch sind. Doch gleichviel, wie bei jemandem die natürliche Anlage beschaffen sei, es müsse auf jeden Fall Erziehung, Unterricht und Uebung hinzukommen. Deshalb

---

757) vgl. Mem. II 2, 4. vgl. auch Hiero I 27.
758) zusammengestellt bei Immisch, Xenophon S. 80.
759) Mem. III 9, 1 ff.
760) Mem. IV 1, 2.

fährt Xenophon an der eben zitierten Stelle fort: ... *καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας. ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν, ὅτι πάντας χρὴ καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν, ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν.* Die Fähigen sowohl wie die weniger Befähigten müßten also das, worin sie etwas leisten wollten, auch lernen und sich darin üben.[761]) Jede Natur könne durch Unterricht und Uebung in den Tugenden gefördert werden.[762]) Unterricht und Uebung seien aber unbedingt nötig. Xenophon fingiert über diese Frage ein Gespräch: Es habe einmal jemand Sokrates gefragt, ob Themistokles durch Umgang mit einem Weisen, d. h. durch Unterricht, oder durch seine natürlichen Anlagen ein so tüchtiger Staatsmann geworden sei, und da habe Sokrates geantwortet, es sei doch gar einfältig zu glauben, daß man keinen Unterricht in der Leitung des Staates, dem höchsten Berufe, den es gebe, brauche, wo man doch bei Künsten von geringerem Werte der Meinung sei, ohne Unterricht und Uebung es zu nichts zu bringen.[763]) Gerade die, die sich für hochbegabt hielten, aber Unterricht und Uebung verschmähten, bedürfen nach Xenophons Ansicht, die er auch hier Sokrates in den Mund legt, am meisten der Erziehung. Er zieht zum Vergleich die Tierwelt heran. Von der Natur vorzüglich ausgestattete feurige Pferde oder mutige Hunde, würden, wenn sie beizeiten zugeritten bezw. abgerichtet würden, die brauchbarsten und besten, sonst aber unbändig, widerspenstig und unbrauchbar. So sei es auch mit vortrefflich veranlagten Menschen. Durch Erziehung und Unterricht würden sie die besten und brauchbarsten, ohne diese Faktoren aber die schlechtesten und verderblichsten usw.[764]) Ebenso seien die Reichen im Irrtum, die ihres Reichtums wegen glaubten, der

---

[761]) vgl. auch Mem. II 1, 27: .. *εἰδυῖα τοὺς γεννήσαντάς τε καὶ τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ καταμαθοῦσα.*

[762]) Mem. III 9, 2: *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι.*

[763]) Mem. IV 2, 2.

[764]) Mem. IV 1, 8 ff.

παιδεία nicht zu bedürfen. Ueberhaupt sei der ein Tor, der meine, ohne Unterricht nützliche und schädliche Dinge unterscheiden zu können.[765])

Zweierlei fällt uns an den xenophontischen Aeußerungen auf: die Lehrbarkeit der Tugend und sein Nützlichkeitsstandpunkt. In seiner Ansicht von der Lehrbarkeit der Tugend hat die Formel von der Identität von Tugend und Wissen zweifellos sokratischen Anklang, wenn sich auch sicher wieder diese Gedanken anders im Kopfe Xenophons abspielten als sie aus Sokrates' Munde kamen. Ich möchte von den Stellen, wo Xenophon von der Lehrbarkeit der Tugend spricht, nur folgende herausheben:[766]) Mem. III 9, 4 f. sagt er, Gerechtigkeit sowie jede andere Tugend sei *σοφία*,[767]) und begründet diesen Satz damit: das Gerechte sowie überhaupt jede Tugend sei schön und gut (diese beiden Wertungen sind ihm identisch). Wer dieses kenne, werde nichts Anderes ihm vorziehen, und wer es nicht kenne, werde es auch nicht tun können; also nur die Weisen täten das Gute und Schöne. Da nun das Gerechte wie alles Gute und Schöne mit Tugend getan werde, so sei Gerechtigkeit wie jede andere Tugend Weisheit (*σοφία*),[768]) oder — was dasselbe sei — Wissen (*ἐπιστήμη*): denn Weisheit sei Wissen,[769]) und Wissen könne gelernt werden. Ergänzt wird diese Beweisführung noch durch Mem. IV 6, 8 f., wo es heißt, gut und nützlich, schön und brauchbar seien identisch. Gegen seinen Nutzen und zu seinem

---

[765]) Mem. IV 1, 5.

[766]) Es kommen natürlich noch mehr Stellen in Betracht; so sagt er z. B., die Tapferkeit sei lehrbar (Symp. II 12. vgl. Mem. III 9, 2), die *καλοκἀγαθία* überhaupt sei lehrbar (Symp. II 4 ff.), ja diese Behauptung gälte selbst von den schwierigsten Fällen, wie bei einer Xantippe, nur bedürfe es da eines Meisters in der Kunst der *παιδεία*, wie ja auch für die Bändigung eines feurigen Pferdes ein geschickter Reiter nötig sei (Symp. II 10). vgl. ferner Mem. IV 6, 2 ff. Mem. I 1, 16. 2, 19. IV 1, 3 u. a. m.

[767]) Mem. III 9, 4.

[768]) Mem. III 9, 5.

[769]) Mem. IV 6, 7.

Schaden handle nun niemand bewußt, sagt er Mem. III 9, 4, sondern jeder tue das, was er für das ihm Zuträglichste halte. Der Unterschied zwischen gutem und schlechtem Handeln, zwischen Tugend und Laster könne also nur im Intellekt liegen. Eine solche Erkenntnis lasse sich aber, wie jedes Wissen, mitteilen und lehren. Ergo sei die Tugend lehrbar.

Daß Sokrates in dieser utilitaristischen Weise seine Formel von der Identität von Tugend und Wissen — die vielleicht gar nicht eine völlige Identität sein sollte, vgl. die platonische *ἀνάμνησις* im „Menon" — begründet hat, scheint mir zum mindesten fraglich. Uebrigens ist Xenophon selbst nicht davon überzeugt, daß das sittliche Handeln die unbedingt notwendige Folge der sittlichen Erkenntnis sei. Aus Mem. IV 2, 20 ff. ergibt sich, daß er die Möglichkeit der Nichtbefolgung des sittlichen Wissens zugibt oder wenigstens nicht in Abrede stellt.[770]) Ja, wer das Gerechte kenne und tue es absichtlich nicht, sei doch gerechter als der, der, ohne es zu kennen, also unabsichtlich, unrecht handele. Ein Satz, der paradox klingt; er soll wohl besagen: wer wissentlich unrecht handele, kenne doch wenigstens das sittliche Ideal. Und diese Kenntnis sei die unerläßliche Vorbedingung für das sittliche Handeln; wer sie nicht besitze, stehe, auch wenn er zufällig sittlich gut handele, doch außerhalb der sittlichen Sphäre. Darum sei der des sittlichen Ideals Kundige bereits einen Schritt weiter und daher, mag er nun handeln wie er wolle, „gerechter" als der andere.[771]) An einer anderen Stelle erklärt Xenophon dagegen die, die zwar wüßten, was man tun solle, aber

---

[770]) vgl. auch Ages. XI 9: *μείζω δὲ συμφορὰν ἔκρινε τὸ γιγνώσκοντα ἢ ἀγνοοῦντα ἀμελεῖν τῶν ἀγαθῶν.*

[771]) Sollte diese xenophontische Erörterung nur eine unrichtige Auffassung der platonischen Abhandlung im Hippias minor sein, wo auch der Satz ausgesprochen wird, daß der absichtlich böse Handelnde besser sei als der unabsichtlich, also ohne das Gute zu kennen, Unrechttuende? Platon sagt hier aber p. 376 b: *εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος*, nimmt also nur einmal einen solchen — für ihn ausgeschlossenen — Fall an!

das Gegenteil täten, für unweise.[772]) Danach müßten also die oben Erwähnten, die das Gerechte kennen, aber nicht tun, eben doch nicht so fest in das Wissen der sittlichen Forderungen eingedrungen sein. Wenn wir also auch einen Widerspruch zu konstatieren haben, so können wir das doch annehmen, daß Xenophon das Wissen um das Ideal, das der sittlichen Vorschriften, der Tugenden, als ein ganz wesentliches Moment des tugendhaften Handelns selbst betonte, daß dieses Wissen wenigstens der Anfang alles sittlichen Lebens und Strebens sein müsse und daher zuerst und zuvörderst nottue. Daher legt er auch der Erziehung, dem Unterricht und der Uebung so große Bedeutung bei.

Zu der Erziehung gehört nach Xenophon zunächst eine Vermittlung der begriffsmäßigen Kenntnis der wichtigsten Dinge des menschlichen Lebens. Wer diese nicht besitze, sei eine Sklavenseele.[773]) Der Unterricht soll sich aber auch auf die Erkenntnis des wahren eigenen Vorteils erstrecken. Hier kommt der utilitaristische Standpunkt Xenophons rein zur Geltung. Die begriffliche Erkenntnis genügt ihm noch nicht, um das richtige Handeln hervorzurufen.[774]) Keine Tugend werde von den Menschen geübt, ohne daß der Tugendhafte Vorteil davon habe gegenüber dem Schlechten. Im Gegenteil! Wer sich mühelos Freuden versage, tue das nicht etwa, um überhaupt keine Freuden mehr zu genießen, sondern um gerade durch diese *ἐγκράτεια* in Zukunft mehr und höhere Freuden zu erlangen.[775])

Wenn es nun Mem. IV 5, 6 heißt: *σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀκρασία εἰς τοὐναντίον αὐτοὺς ἐμβάλλειν; ἢ οὐ δοκεῖ σοι προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν*

---

[772]) Mem. III 9, 4: *προσερωτώμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι, Οὐδέν γε ἄλλον, ἔφη. ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς …*

[773]) Mem. I 1, 16. IV 2, 22.

[774]) vgl. Mem. III 8. IV 2, 31 ff. IV 6, 8 ff.

[775]) Cyrup. I 5, 9 f. vgl. auch Oic. XX 27 ff. bes. 29.

ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα . . ., so ist doch offenbar die *σοφία* als ein *προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτά* bezeichnet. Also außer dem Intellektuellen, der Erlernung des individuellen Nutzens auch die Forderung, daß man sich diesen beständig gegenwärtig halten soll, d. h. mit anderen Worten die Forderung der Uebung. Daß der Körper beständig Uebung braucht, ist dem alten Soldaten und Sportsmann natürlich eine ausgemachte Sache. „Die von Natur körperlich die Schwächsten sind, können durch Uebung den Stärksten überlegen werden, wenn diese es an ihr haben fehlen lassen,“ [776]) und „von dem wahrhaft Guten und Schönen geben die Götter dem Menschen nichts ohne Anstrengung und Schweiß.“ [777]) So sei es nicht nur bei den körperlichen, sondern auch bei den geistigen und seelischen Eigenschaften. Wie die, die den Körper nicht übten, dessen Arbeiten nicht verrichten könnten, so könnten auch die, die den Geist nicht üben, nicht geistige Leistungen vollbringen. [778]) Wie alles Gute und Edle der Uebung bedürfe, [779]) so gediehen auch alle Tugenden nur durch sie. [780]) Man könne daher auch nicht schließen: Da Kritias und Alkibiades später ungerecht, zügellos und übermütig geworden seien, so müsse Sokrates als ihr Lehrer sie zu solchen verworfenen Menschen gemacht haben. Nein, jene beiden Männer seien solange tugendhaft

---

[776]) Mem. I 6, 7.

[777]) Mem. II 1, 28.

[778]) Mem. I 2, 19: *ὁρῶ γὰρ ὥσπερ τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοὺς μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους ποιεῖν, οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τοὺς μὴ τὴν ψυχὴν ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους.* Cyrup. VII 5, 75: . . . *καὶ τὰ σώματά γε τὰ εὖ ἔχοντα, ὁπόταν τις αὐτὰ ἀνῇ ἐπὶ ῥᾳδιουργίαν, πονήρως πάλιν ἔχει. οὕτω καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀλκή, ὁπόταν τις αὐτῶν ἀνῇ τὴν ἄσκησιν, ἐκ τούτου εἰς τὴν πονηρίαν πάλιν τρέπεται.*

[779]) Mem. I 2, 23: *πάντα μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τἀγαθὰ ἀσκητὰ εἶναι, οὐχ ἥκιστα δὲ σωφροσύνη.*

[780]) Mem. II 6, 39: *ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὑρήσεις πάσας μαθήσει καὶ μελέτῃ αὐξανομένας.* vgl. Mem. III 9, 2. IV 1, 3.

gewesen, als sie mit Sokrates Umgang gepflegt hätten. Aber ein Verlernen finde auch bei den Tugenden statt, und sehr wohl könne aus einem δίκαιος ein ἄδικος werden, aus einem σώφρων ein ὑβριστής. Wie man Gedichte vergesse, wenn man sie nicht repetiere, so könne man auch ethische Belehrung vergessen und damit die Eindrücke und Stimmungen, die sie auf die Seele machten und die z. B. das Begehren nach der σωφροσύνη erweckten. Falle aber erst der Gefühlsbeweggrund fort, dann sei es auch mit der σωφροσύνη selbst aus.[781])

Alles Sittliche beruhe auf einer dauernden Uebung, besonders die σωφροσύνη, da die Gewalt der sinnlichen Triebe, die in denselben Leib mit der Seele eingepflanzt seien, diese verleiten wollten, ihnen und dem Körper zu Willen zu sein.[782]) Daher sei es noch nicht genug, wenn man ein tüchtiger Mensch geworden sei, man müsse sich vielmehr unaufhörlich bemühen, es zu bleiben.[783]) „Ebenso wie die anderen Kunstfertigkeiten infolge von Vernachlässigung an Wert verlieren und sich das körperliche Wohlbefinden infolge von Schlaffheit und Untätigkeit wieder verschlechtert, steht es auch mit der Besonnenheit, der Selbstbeherrschung und dem Mute: übt man sie nicht, dann ist es mit diesen Tugenden wieder vorbei.“[784]) Und zwar bedürfe es zum vollkommenen Besitz einer Tugend längerer Uebung. So könnten z. B. durch eine einzige ermahnende Rede unmöglich die Zuhörer mit Scham erfüllt oder von schädlichem Tun abgehalten oder überzeugt werden, man müsse sich des Lobes wegen jeder Mühe und Gefahr unterziehen. Nein, so leicht sei es mit der Lehr- und Lernbarkeit der Tüchtigkeit und Tugend nicht. Wenn man in dem Augenblicke, wo die Truppen bewaffnet zur Schlacht ausrückten, diese im Handumdrehen einfach dadurch kriegstüchtig machen könnte, daß man etwas nach Rhapsodenweise herleierte, dann würde es ja überaus leicht

---

781) Mem. I 2, 12—23.

782) Mem. I 2, 23.

783) Cyrup. VII 5, 75.

784) ebenda.

sein, die größte menschliche Tugend zu lernen und zu lehren. Das sei aber ebensowenig möglich, wie man musikalisch Ungebildete lediglich durch den schönen Vortrag eines Liedes nicht musikverständig machen könnte. Im Gegenteil müßten Lehrer und andere Vorgesetzte ihre Zöglinge durch Wort und Beispiel an die richtige Handlungsweise gewöhnen, bis es ihnen gleichsam zur zweiten Natur geworden sei, die, die wegen ihrer Tugendhaftigkeit gerühmt würden, für die wahrhaft Glücklichen, die dagegen, die wegen ihrer Schlechtigkeit in üblem Rufe ständen, für die Allerunglücklichsten zu halten. Auf Soldaten angewandt, so müsse deren Gesinnung derart sein, daß sie den Beweis dafür erbringen wollten, daß die durch Unterricht und Gewöhnung gewonnene zuversichtliche Stimmung stärker sei als eventuell Furcht vor dem Feinde.[785]) Und wenn einer selbst die Kriegskunst von einem Fachmanne gelernt habe, so solle er sich auch darin unausgesetzt üben.[786])

Von großem Einfluße, besonders auch im Kriege, sei das gute Vorbild. So läßt Xenophon den Kyros sagen, er würde zu den neu angekommenen persischen Truppen kein Vertrauen haben, wenn er nicht wüßte, daß die älteren Truppen mit leuchtendem Beispiel vorangingen.[787]) Auf die Wirkung des guten Beispiels bei der Erziehung legt Xenophon überhaupt großen Wert. An zwei Stellen[788]) zitiert er das Wort des Theognis (v. 35 f.):

ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐθλὰ διδάξεαι· ἢ δε κακοῖσι
συμμίσγῃς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.

Die Väter sollten ihre Söhne, so führt er aus, selbst wenn diese *σώφρονες* seien, von dem Verkehr mit schlechten Menschen zurückhalten; denn der Umgang mit trefflichen Leuten sei gleichsam eine Tugendübung, der mit schlechten

---

[785]) Cyrup. III 3, 50—55.
[786]) Mem. II 1, 28.
[787]) Cyrup. III 3, 55.
[788]) Mem. I 2, 20 und Symp. II 4.

dagegen habe eine Auflösung der Tugend zur Folge.[789]) Xenophon stellt den Sokrates als leuchtendes, nachahmenswertes Vorbild hin. Dieser habe nie Lehrer der Tugend sein wollen, aber durch sein gutes Beispiel habe er auf die, mit denen er verkehrte, gewirkt.[790]) Auch Agesilaos ist für Xenophon ein hehres Vorbild, wenn auch in anderer Art,[791]) desgleichen der jüngere Kyros.[792]) Solche Vorbilder seien nötig; denn es gäbe Menschen, deren Sittlichkeit stets einer Unterstützung bedürfe, die durch schlechten Umgang und durch die äußere Gunst oder Ungunst der Verhältnisse verdorben würden.[793])

Die Erziehung solle nun nicht nur in Unterricht und Geübtwerden durch andere bestehen, sondern auch in einem aktiven Sichselbstüben, in einer aktiven Selbsterziehung.[794]) Unbedingt nötig zu dieser sei natürlich, daß man sich selbst und seine Fehler kenne, daß man wisse, wo man sich weiter erziehen solle, d. h. also die Selbsterkenntnis. Die Inschrift am Apollotempel zu Delphi: *γνῶθι σεαυτόν*! habe eine tiefe Bedeutung.[795]) Durch sie widerfahre dem Menschen das meiste Gute, durch Selbsttäuschung dagegen das meiste Böse. Wer sich letzterer hingebe, wisse nicht, wessen er

---

789) Mem, I, 2, 20: *διὸ καὶ τοὺς υἱεῖς οἱ πατέρες, κἂν ὦσι σώφρονες, ὅμως ἀπὸ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων εἴργουσιν, ὡς τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἄσκησιν οὖσαν τῆς ἀρετῆς, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατάλυσιν.* Daß die Entwicklung des eigenen Charakters sich notwendig nach dem Milieu richtet, behauptet auch Antiphon: Diels Vorsokr. II frg. B. 62 S. 303: *ὅτῳ τις ἂν τὸ πλεῖστον τῆς ἡμέρας συνῇ, τοιοῦτον ἀνάγκη γενέσθαι καὶ αὐτὸν τοὺς τρόπους.* Platon ist ebenfalls der Ansicht, daß bei der Erziehung das gute Beispiel der Bürger, der Aelteren von großem Vorteil sei. vgl. leg. V p. 729 b, c.

790) Mem. I 2, 3. vgl. auch Mem. I 2, 8. 4, 1. Symp. IV 56 ff.

791) Ages. X 1—2.

792) Anab. I 9.

793) Mem. I 2, 24. vgl. auch *Λακ. πολ.* V 5 ff.

794) vgl. die schon erwähnten Stellen Mem. I 2, 39. II 6, 39. IV 1, 2 ff. 2,1 u. a.

795) Mem. IV 2, 24 ff. vgl. auch § 30: *περὶ πολλοῦ ποιητέον εἶναι τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν.*

bedürfe, er tue in allen Dingen Fehlgriffe und gerate ins Unglück, sein Los sei Schaden, Schande, Verachtung und Ehrlosigkeit. Die aber, die sich selbst erkannt hätten, gelangten zu Ruhm und Ehre. Staaten, die sich aus Unkenntnis ihrer Macht mit einem Stärkeren in einen Krieg einließen, würden teils verheert, teils müßten sie Knechtschaft gegen ihre Freiheit eintauschen.[796] Ein abschreckendes Beispiel sei Kroisos, der einst vom delphischen Orakel den Bescheid bekommen habe: *σαυτὸν γιγνώσκειν εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις.* Er habe es aber mit der Forderung des Gottes zu leicht genommen; und als er in den Kampf gegen Kyros gezogen sei, habe er sich erheblich über seine Macht getäuscht. Seine Niederlage sei die gerechte Strafe für seinen Mangel an Selbsterkenntnis.[797]

Ein Beispiel, wie die Erziehung nach seiner Ansicht am besten geregelt werde, gibt Xenophon in der Kyrupaedie. Schon der Titel zeigt, daß die *παιδεία* eine große Rolle in dem Buche spielen soll. Die ideale Erziehung soll staatlich sein, wie sie in Sparta[798] und wie sie im Idealstaate Platons staatlich ist. Daß jeder seine Kinder nach Belieben erziehen darf, verurteilt er scharf. Zwar gebe es, so sagt er, in den Staaten Griechenlands Gesetze, nach denen Diebstahl, Raub, Ehebruch u. s. w. verboten sei und jeder, der zuwiderhandle, bestraft werde. Durch diese Strafe trete nun allerdings eine gewisse Erziehung von Staats wegen ein. In seinem Idealstaate aber solle die Erziehung von vornherein zu verhüten suchen, daß sich das Verlangen nach einer schlechten und strafbaren Handlung rege.[799] In möglichster Entfernung von dem alltäglichen Leben und Treiben, an einem Ort, wo „die Krämer mit ihrem Geschrei und ihrem gemeinen Benehmen

---

[796]) Mem. IV 2, 29.

[797]) Cyrup. VII 2, 20 ff.

[798]) *Λακ. πολ.* X rühmt Xenophon an der spartanischen Verfassung, daß sie anordne, die Tugend von Staats wegen zu üben (§ 4), und zwar jede Bürgertugend (§ 7). Das sei der Grund, weshalb Sparta alle anderen Staaten an Tugend übertreffe bezw. übertroffen habe (§ 4).

[799]) Cyrup. I 2, 2 f.

sich nicht aufhalten," sollen die Knaben zusammenkommen und erzogen werden, „weil die wohlerzogenen Gebildeten mit dem Gewühl jener Leute nicht in Berührung kommen sollen."[800]) Damit stellt Xenophon eine Forderung auf, die auch Platon für nötig hält. Auch dieser betont, daß durch schlechten Umgang das Bessere dem Schlechteren erliegen müsse.[801]) Daher wünscht er, daß „die Jünglinge, gleichsam in einer gesunden Gegend wohnend, von allen Seiten gefördert werden, woher auch immer ihnen gleichsam ein milder, aus heilsamen Gegenden herwehender Luftzug irgend etwas Schönes für Auge oder Ohr zuführt und so unbemerkt gleich von Kindheit auf sie zur Aehnlichkeit, Freundschaft und Harmonie mit dem Schönen anleitet".[802]) Und das Gleiche fordert später Aristoteles, indem er an historische Verhältnisse in Thessalien anknüpft. Ebenso wie dort solle ein „freier Marktplatz" angelegt werden, d. h. einer, der rein gehalten werden solle von allen Handelswaren, den kein Handwerker oder sonst ein Mann ähnlichen Schlages betreten dürfe, außer auf Vorladung der Behörden.[803])

Damit nun möglichst gleichalterige Knaben zusammen verkehren und erzogen werden, die also körperlich und geistig auf ungefähr gleicher Stufe stehen, will Xenophon vier Abteilungen gebildet wissen, die der *παῖδες, ἔφηβοι, ἄνδρες* und derer, die über die Jahre des Kriegsdienstes hinaus sind (*οἱ γεραίτεροι*). Jedesmal zwölf Leute aus der nächsthöheren Klasse werden zu Vorstehern der niederen Klasse gewählt, für die vierte Klasse die Besten aus ihr selbst, und stets natürlich die, von denen man den günstigsten Einfluß erwartet.[804]) Die Einteilung in verschiedene Altersklassen hat auch den Vorteil, daß eine zweckmäßige allmähliche Steigerung der Anforderungen an die Zöglinge in körperlicher und geistiger Hinsicht stattfinden kann, die übrigens auch Platon fordert: „Die Jüng-

---

[800]) Cyrup. I 3, 3.

[801]) Rep. IV p. 431 a.

[802]) Rep. III p. 401 c, d.

[803]) Aristot. Pol. IV (VII) 11, 2 p. 1331 a, 21 ff.

[804]) Cyrup. I 2, 5.

linge und Knaben müssen eine dem jugendlichen Alter angemessene Erziehung und geistige Ausbildung bekommen und auch für die Ausbildung des Körpers, solange er noch wächst und mannbar wird, vorzüglich Sorge tragen, um der Philosophie eine dienstbare Hilfe zu erwerben" usw.[805])

Der Soldat Xenophon legt natürlich Wert auf die Ausbildung des Körpers, und zwar auf eine möglichst gleichmäßige. Im Symposion läßt er Sokrates die Ansicht vertreten, man solle sich durch Leibesübungen gesunder machen, und zwar solche Uebungen wählen, die alle Teile des Körpers gleichmäßig anstrengen, damit man nicht, wie die Schnelläufer, zwar kräftige Beine, aber schmächtige Schultern bekomme, oder umgekehrt, wie bei den Faustkämpfern, kräftige Schultern und schmächtige Beine das Ergebnis seien.[806]) So soll in seinem Idealstaate eine gleichmäßige Betätigung der Körperkraft und eine geeignete Steigerung der körperlichen Anstrengung stattfinden. Die *παῖδες* sollen nur erst mit dem Bogen und dem Speer umgehen lernen,[807]) die *ἔφηβοι* dagegen stählen bereits ihren Körper durch die Jagd.[808]) Der Einfluß dieser auf die Ausbildung des Körpers ist nach Xenophons Ansicht nicht gering anzuschlagen, sie ist vor allem auch eine Vorbereitung für den Krieg. Der Hinweis darauf findet sich überaus häufig in der Kyrupaedie, aber auch in anderen Schriften.[809]) Der Jagd hat er auch ein besonderes Schriftchen, den *Κυνηγετικός*, gewidmet. Sie übe im Marschieren,[810]) schaffe Gewandtheit im Reiten,[811]) stähle in jeder Weise den Körper,[812]) gewöhne an Enthaltsamkeit und an Ertragen von

---

[805]) Rep. VI p. 498 b.

[806]) Symp. II 17 ff.

[807]) *τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν*, Cyrup. I 2, 8.

[808]) Cyrup. I 2, 9 ff.

[809]) Vgl. u. a. Cyrup. I 2, 10. 6, 39 f. II 4, 22 ff. bes. 25 ff. VIII 1, 34. Cyneg. I 18. XII. XIII. *Λακ. πολ.* IV 7.

[810]) Cyrup. I 2, 10.

[811]) Cyrup. VIII 1, 35.

[812]) Cyrup. XII 1 ff.

Hitze und Kälte, Hunger und Durst usw.[813]) Den Wert der Jagd als „des Kriegsgottes lustiger Braut“ (Schiller) hat auch Platon erkannt; er empfiehlt aber nur die Art, die vorteilhaft auf die Gemüter der Jünglinge wirke,[814]) nämlich „die auf vierfüßige Tiere, mit Pferden, Hunden und eigener körperlicher Anstrengung, bei der die, die göttlicher Mannhaftigkeit nachtrachten, durch Schnelligkeit sowie durch Streiche und Wurfgeschosse das Waidwerk mit eigener Hand vollziehen,“[815]) dagegen tadelt er — und hier hat er wohl Xenophon im Auge — die Jagd mit Netzen und Schlingen und ebenso den nächtlichen Anstand, da der Jäger hier die größte Zeit nichts zu tun habe.

Außer der Jagd sind es natürlich auch sonstige Leibesübungen, Spiele, militärische Uebungen, Exerzieren u. s. w., auch die Betreibung der Landwirtschaft, die Xenophon für die Pflege und Ausbildung des Körpers empfiehlt.[816]) Alle diese körperlichen Betätigungen stählten aber nicht nur den Körper, sondern sie wirkten auch veredelnd auf Geist und Gemüt,[817]) sie übten sogar günstigen Einfluß auf die Ausübung der häuslichen und bürgerlichen Tugend, ja auf jede Tugend überhaupt, auch auf edle Beschäftigung und Erwerb.[818]) So sehr also auch Xenophon die körperliche Ausbildung betont, sie ist ihm nicht der Hauptzweck, sondern schließlich doch nur Mittel zum Zweck. Mens sana in corpore sano, denkt auch er: *τῶν δὲ σωμάτων θηλυνομένων καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀρρωστότεραι γίγνονται* (Oec. IV 2). Darum solle man auf jede Weise auf

---

813) Cyrup. I 2, 10. VIII 1, 36. Cyneg. XII.

814) leg. VII p. 823 d.

815) leg. VII p. 824 a.

816) Cyrup. II 1, 20 f. 29. II 2, 6 ff. II 3, 17 ff. *Λακ. πολ.* V 7—9. Oic. IV 24. XI 12—20 u. a. m.

817) Vgl. z. B. Cyrup. I, 18: *ἐγὼ μὲν οὖν παραινῶ τοῖς νέοις μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας. ἐκ τούτου γὰρ γίγνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοί, εἴς τε ἄλλα ἐξ ὧν ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν.*

818) Cyneg. XII 10—22. XIII 10 ff.

seine Gesundheit bedacht sein.[819]) Daß Xenophon geistige Kraft höher schätzte als die physische, ergibt sich klar aus Oec. XXI 8, wo er sagt: „Ueberhaupt ist derjenige in Wahrheit ein großer Mann, der Großes auszuführen vermag mehr durch seine intellektuelle als durch seine physische Kraft."[820]) Charakteristisch für diese Ansicht ist seine Bemerkung über Agesilaos, der bewiesen habe, daß zwar die Körperkraft altere, die Kraft der Seele und des Geistes aber bei wackeren Männern dem Altern nicht unterworfen sei.[821]) Schön seien zwar physische Wettkämpfe, aber sie seien nur eine Sache des Körpers. So vorzüglicher aber die Seele sei als der Körper, um soviel mehr müßten auch die Wettkämpfe der Seele gepflegt werden als die des Körpers.[822])

Dementsprechend fordert Xenophon neben der harmonischen Ausbildung des Körpers auch eine der Seele, des Geistes. Er ist in diesem Punkte in Uebereinstimmung mit Platon, der ebenfalls beides fordert. „Die sich einseitig der Gymnastik ergeben, werden rauher als billig, und wiederum die sich einseitig der Musik widmen, werden weichlicher als

---

819) Mem. IV 7, 9. vgl. Isokr. ad. Demon. 14.

820) Die Wandlung in der Schätzung der physischen und geistigen Kraft hatte sich früh vollzogen. Schon Xenophanes tadelt seine Landsleute, die Ringkämpfer und Rosselenker trefflicher belohnen als den Philosophen (frg. 2. *ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρα σοφία*). Dieser Kult der physischen Kraft hatte mit dem Steigen des geistigen Niveaus proportional abgenommen, wenn er auch immer noch blühte. Noch immer verherrlichten die Lieder eines Pindar und Bakchylides die Siege der Athleten und Wagenlenker in Olympia und Delphi, auf dem Isthmus und in Nemea. Dann aber begannen besonders lebhaft die Wettkämpfe in der politischen Arena; geistige Gewandtheit und Kraft entschied. Hier betätigte sich nun die künstlerisch-spielerische Freude der Griechen am Wettkampf. Bildung ist Macht, das begann man immer mehr einzusehen, und das Vermögen *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* beherrschte die Situation. Die Schätzung des Wissens, der positiven Wissenschaft, bekam dann bekanntlich ihren Höhepunkt in Sokrates und Platon. vgl. übrigens Isokr. *πρὸς Δημόνικον* 38. 40.

821) Ages. XI 14.

822) *Λακ. πολ.* X 3.

es gut für sie wäre."[823]) Man müsse also Musik (Musenkunde) und Gymnastik in harmonischer Weise vereinigen,[824]) und nur wer harmonisch an Körper und Seele durchgebildet sei, werde sich selbst und anderen ein brauchbarer Führer und Leiter sein.[825])

Die Ausbildung des Geistes und der Seele bei der Erziehung ist für Xenophon also ein wichtiges Moment; doch soll sich die Erziehung statt auf literarische Bildung mehr auf die Bildung des Charakters und des praktischen Verstandes richten. Von den Tugenden, die den Zöglingen von Kindheit auf eingepflanzt werden sollen, nennt er in erster Linie die Gerechtigkeit, ja er sagt, in den Schulen des Idealstaates sollen die Zöglinge nichts weiter als Gerechtigkeit lernen.[826]) Wenn er auch im Folgenden noch mehr Erfordernisse der Erziehung aufstellt, so sehen wir doch jedenfalls, daß er der Erziehung zur Gerechtigkeit großen Wert beilegt. Er nennt die Schulen direkt: *τὰ κοινὰ τῆς δικαιοσύνης διδασκαλεῖα* (Cyrup. I 2, 15). Es sei unmöglich, ohne Gerechtigkeit ein guter Bürger zu werden.[827]) Darum solle die Gerechtigkeit den Knaben durch Unterricht und Gewöhnung so in Fleisch und Blut übergehen, daß sie schließlich ganz von selbst gerecht handeln.[828])

---

823) Rep. III p. 410 d.

824) Rep. III p. 422 a.

825) Rep. III p. 413 e.

826) Cyrup. I 2,6: *οἱ μὲν δὴ παῖδες εἰς τὰ διδασκαλεῖα φοιτῶντες διάγουσι μανθάνοντες δικαιοσύνην καὶ λέγουσιν, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἔρχονται ὥσπερ παρ' ἡμῖν ὅτι γράμματα μαθησόμενοι.*

827) Mem. IV 2, 11: ... *οὐχ οἷόν τέ γε ἄνευ δικαιοσύνης ἀγαθὸν πολίτην γενέσθαι.*

828) Etwas Aehnliches fordert auch Platon, der dies durch jugendliche Spiele zu erreichen sucht. Vgl. Rep. IV p. 424 e. Leg. VII p. 798 c. — Im Oic. c. XIV zeigt Xenophon, wie er als Besitzer eines Landgutes — gleichsam als König eines kleinen Landes — seine Angestellten zur Gerechtigkeit erzieht oder erziehen würde. Erwähnt werden (§ 6 ff.) persische Königsgesetze. (Hatte damals Xenophon schon die Kyrupaedie in Angriff genommen?) Diese Gesetze straften nicht nur Uebeltaten, sondern förderten auch die Gerechten (§ 7). Wenn daher — auf den Landwirt und seine Leute übertragen — die Angestellten sähen, daß

Xenophon verlangt daher, daß die Vorsteher der Knabenabteilung den größten Teil des Tages über ununterbrochen Recht sprechen oder den Geübteren unter ihnen selbst unter beständiger Aufsicht das Richteramt überlassen.[829]) Interessant ist dabei das Schulbeispiel Cyrup. I 3, 17, wo Xenophon zeigt, wie er sich diese Rechtsprechung denkt. Alles Gesetzmäßige ist dabei nach seiner Anschauung auch gerecht, jede Gesetzwidrigkeit aber eine Gewalttat. Der Richter müsse daher stets sein Urteil in Uebereinstimmung mit dem Gesetze fällen.[830])

Xenophon unterscheidet auch ungeschriebene Gesetze, *νόμοι ἄγραφοι*, die überall in derselben Weise gälten; sie seien nur auf die Gottheit selbst zurückzuführen, daher Gesetze, deren Verletzung auch ohne menschliches Dazutun von selbst Strafe mit sich bringe. Solche seien z. B. Verehrung der Götter, Achtung vor den Eltern, die Forderung, den Wohltätern wieder wohlzutun[831]) usw. Auch solle man Achtung und Ehrerbietung vor älteren Leuten überhaupt haben. „Der Jüngere soll dem Aelteren beim Begegnen aus dem Wege gehen, wenn er sitzt, vor ihm aufstehen, er soll ihn mit einem weichen Lager ehren und ihm zuerst das Wort lassen.“[832]) Und den sterbenden Kyros läßt Xenophon sagen: „So, wie ich selbst von diesem mir und euch gemeinsamen Vaterlande erzogen wurde, älteren Leuten, nicht bloß Brüdern, sondern überhaupt Bürgern, beim Gehen, Sitzen und Reden den Vorzug zu lassen, so erzog auch ich euch, liebe Kinder, älteren Leuten Ehrfurcht zu erweisen und sie euch von Jüngeren erweisen

---

die Gerechten wirtschaftlich weiterkämen, so nähmen sie sich trotz ihrer Gewinnsucht doch in acht, unrecht zu tun. Trachte aber einer nach Gerechtigkeit, nicht wegen des Vermögensvorteils, sondern wegen des Lobes und der Ehre, so sei er — wenn auch Sklave — als freier Mann, als Ehrenmann zu behandeln (§ 9) usw.

[829]) Cyrup. I 2,6: . . . *οἱ δ' ἄρχοντες αὐτῶν διατελοῦσι τὸ πλεῖστον τῆς ἡμέρας δικάζοντες αὐτοῖς.*

[830]) Mem. III 4,1. vgl. auch IV 4.

[831]) Mem. IV 4, 19—24. vgl. auch die Forderung der Verehrung der Eltern bei Platon (leg IV p. 717 b, c) und bei Isokrates (ad Demon. 14).

[832]) Mem. II 3, 16.

zu lassen.“[833]) Die Pflicht der Dankbarkeit wird in dem xenophontischen Idealstaate den Knaben von Jugend auf eingeimpft. Undank soll sogar gesetzlich bestraft werden; denn wir hören, daß die Vorsteher der Knabenabteilung über die Undankbarkeit zu Gericht sitzen, über ein Verbrechen, um dessentwillen sich die Menschen am häufigsten hassen, am seltensten aber verklagen.“[834]) Und zwar soll der Undank äußerst streng bestraft werden, weil ein Undankbarer am ehesten auch seine Pflichten gegen die Götter, die Eltern, das Vaterland und die Freunde vernachlässige.[835])

Auf die anderen Tugenden, die nach Xenophons Ansicht bereits den Knaben eingeimpft werden und die die Bürger dann praktisch betätigen sollen, möchte ich hier nicht näher eingehen. Natürlich sollen die Knaben auch zur σωφροσύνη erzogen werden,[836]) ferner zur ἐγκράτεια, die aber bei Xenophon im allgemeinen nur in Mäßigkeit im Essen, Trinken und ἐν τοῖς Ἀφροδισίοις, in der Fähigkeit, Mühen und Strapazen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte zu ertragen usw. besteht;[837]) nur schwach erhebt sich Xenophon zu einer höheren Deutung der ἐγκράτεια als sittlicher Freiheit,[838]) wie sie in unendlich höherer Weise Platon proklamierte.[839]) Hinzu kommen soll selbstverständlich auch — da zeigt sich wieder

---

[833]) Cyrup. VIII 7, 10.

[834] Cyrup. I 2, 7.

[835]) ebenda.

[836]) Vgl. z. B. Mem. IV 3. Cyrup. III 1, 16–26.

[837]) Vgl. z. B. Mem. I 2; I 3, 5–15; I 5; I 6, 4—10; II 1, 18 ff.; III 12, 4 ff.; IV 5; IV 8, 11. Cyrup. I 2, 8—16, 5, 1. 6, 8. 25; III 3, 8; IV 2, 40 ff.; V 2, 16 ff; VI 2, 26 ff; VII 5, 80; VIII 1, 32. 3, 40. 4, 14; Ages. IV 4; V 2 ff.; VI; IX 3; XI 2. 6. 11; Oic. II 2—10; VI 6; Λακ. πολ. V 3 ff. Besonders gegen den Reichtum: Cyrup. VIII 3, 39—50; Oic. XI 3—6; Λακ. πολ. VII; Ages. VIII 6 ff.; IX; XI 8. 11; Symp. IV 1—5, 29—45. Dagegen werden die Folgen für die, die nicht die ἐγκράτεια besitzen, geschildert: Cyrup. I 3, 4. 10; IV 5, 7. 51; V 1, 6; VI 5, 26. 74.

[838]) Vgl. z. B. Mem. I 5, 4; IV 5; IV 8, 11.

[839]) Vgl. z. B. Laches p. 191 d. Apol. 29 a ff. 38 e ff.

der Kriegsmann Xenophon — die Pflege von Mut und Tapferkeit.[840])

Bekannt ist, daß in der Folgezeit Aristoteles sich eifrig mit dem Erziehungsproblem, der Einheit, dem Zwecke und den Mitteln der *παιδεία* befaßte; ungefähr zwei Bücher seiner Politika behandeln dieses Thema, und dabei ist diese Erörterung uns nur unvollständig erhalten. Eine genauere Vergleichung der aristotelischen und xenophontischen Pädagogik würde viele übereinstimmende Punkte ergeben, so z. B. die Forderung der Verstaatlichung der Erziehung, einer zweckmäßigen vorgeburtlichen Erziehung, der harmonischen (nicht einseitigen wie in Sparta) Ausbildung von Körper und Geist, der Einteilung in Altersstufen usw.

§ 4. Xenophons Stellung zur Religion.

Zu den bisher behandelten Tugenden kommt noch die *εὐσέβεια*. Allerdings scheint Xenophon die Religionslehre nicht mit in den Lektionsplan des staatlichen Unterrichts aufgenommen zu haben, jedenfalls hören wir nichts davon. Es mag vielmehr so sein, daß er die Religionsbelehrung dem Belieben des Elternhauses überlassen wissen wollte; heißt es doch Cyrup. I 6, 2, daß Kambyses seinem Sohne absichtlich Unterricht in der Religion, speziell in der Mantik habe erteilen lassen. Wäre das ein Teil der allgemeinen Erziehung, so hätte es Xenophon nicht an dieser Stelle besonders hervorgehoben.

Wie stellte sich nun Xenophon selbst zur Religion? Es würde mich natürlich hier zu weit führen, wollte ich die sämtlichen Stellen der xenophontischen Schriften zu einem systematischen Aufbau seiner Ansicht von Religion und allem, was damit zusammenhängt, heranziehen. Außerdem ist das

---

[840]) Vgl. z. B. Mem. III 9, 2; IV 6, 10 f. Cyrup. II 1, 17, 3, 8; III 2, 32 ff. 3, 19; V 2, 31—37; VI 2, 13—20. 3, 27. 4, 13—20; VII 1, 10—22. 5, 70. Symp. II 12. Ages. I 27 f.; VI 1—3; XI 9. *Λακ. πολ.* IX.

schon von anderen[841]) im Zusammenhange mit der Frage nach den religiösen Anschauungen des Sokrates geschehen. Ich begnüge mich daher, meine Ansicht über Xenophons Stellung zur Religion kurz anzugeben, vor allem soweit sie mit seiner Auffassung von Staat und Gesellschaft in näherer Beziehung steht.

Zunächst ist festzustellen, daß die in den xenophontischen Schriften, auch in den Memorabilien geäußerten Ansichten über Religion natürlich nicht echt sokratisch sind, wenn auch zuweilen sokratische Einflüsse nicht von der Hand zu weisen sind. Man darf diese aber gerade hier nicht überschätzen; ist doch selbst das δαιμόνιον in der Form, wie es Xenophon schildert, sicher nicht sokratisch.

Eine starke Betonung des Religiösen und besonders der Mantik fällt uns auf den ersten Blick in allen xenophontischen Schriften auf. Das muß uns wundernehmen! Wir haben doch gerade die Forderung der Sachkenntnis in allen Dingen und Berufen bei Xenophon als Schüler des Sokrates besonders betont gesehen. Wie läßt sich diese nun mit jener Mantik in Einklang bringen? Eine Lösung scheint Xenophon selbst zu geben, wenn er sagt, nach göttlicher Bestimmung seien die Menschen, die sich die nötigen Kenntnisse erworben hätten, in ihren Unternehmungen erfolgreicher als die, denen es daran fehle. Erst müßten sich die Menschen so betragen, wie es ihnen zukomme, dann erst dürften sie die Götter um ihren Segen bitten. Es sei doch töricht, wollte einer, der nie ordentlich reiten gelernt habe, die Götter um einen Reitersieg bitten, oder wollte einer, der nicht gelernt habe, mit Pfeil und Bogen umzugehen, darum bitten, geübte Schützen zu übertreffen, oder wollte ein Laie um Glück beim Steuern des Schiffes bitten, oder einer, ohne gesäet zu haben, um eine reiche Ernte usw. Alle solche Gebete ständen im Widerspruch mit den göttlichen Geboten; wer um Ungebührliches bitte, dürfe bei Göttern so wenig wie bei Menschen auf Gehör

---

[841]) z. B. von K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates. I. S. 69—170.

rechnen.[842]) Was man aber weder erlernen noch mit menschlicher Weisheit voraussehen könne, das dürfe man mit Hilfe der Mantik von den Göttern zu erfahren suchen.[843])

Sehen wir uns aber daraufhin die betreffenden Stellen in den xenophontischen Werken an, so müssen wir konstatieren, daß Xenophon selbst — z. B. in der Anabasis — in ganz lächerlich einfachen Fällen, die sehr wohl allein durch menschlichen Verstand erledigt werden könnten, seine Zuflucht zur Mantik nimmt und ebenso seinen Kyros in der Kyrupaedie handeln läßt. Nun ist ja ohne weiteres zugegeben, daß die Stellung Xenophons zu religiösen Fragen in Einzelheiten durchaus nicht widerspruchslos ist, aber solche Widersprüche konnten doch unmöglich selbst bei sehr niedriger Bewertung seiner logischen Denkkraft ruhig nebeneinander existieren. Ich meine daher, dieser Widerspruch wird in Wirklichkeit garnicht, wenigstens nicht in dieser Schroffheit bestanden haben, sondern er existiert nur durch die falsche Interpretation unsererseits, und die Lösung ist ungefähr folgende:

Jeder Mensch soll nach Xenophon, soweit es in seinen Kräften steht, sich bemühen, sich Kenntnisse zu erwerben, und mit Hilfe dieser seine Angelegenheiten ordnen. Nur in Fällen, zu deren Entscheidung der menschliche Verstand nicht ausreicht[844]) und wo das Glück eine entscheidende Rolle spielt, darf er sich an die Mantik, gleichsam an das Schicksal wenden.

Jene Orakelbefragungen usw. in den xenophontischen Schriften aber, die sich auf Dinge beziehen, zu deren Erfüllung der menschliche Verstand sehr wohl ausreicht, sind auch garnicht zur Information des Betreffenden geschehen, sondern lediglich, um ein erhöhtes Vertrauen der Untergebenen in die

---

[842]) Cyrup. I 6, 5 f.

[843]) Cyrup. I 6, 28.

[844]) Vgl. K. Joël a. a O. I S. 123: „Die begrenzte menschliche *πρόνοια* drängt dahin, ein korrespondierendes Moment bei den Göttern zu suchen.“ vgl. Mem. IV 8, 12.

— scheinbar nur auf die göttlichen Weisungen hin gefaßten — Beschlüsse zu gewinnen.

Das bedarf nun einer weiteren Ausführung, zumal zwischen dem gläubigen Vertrauen auf die Mantik im ersten Falle und dem berechnenden Verhalten ihr gegenüber im zweiten Falle ein neuer innerer Widerspruch entstanden zu sein scheint.

Xenophon betrachtet die Volksreligion durchweg als die sittliche Grundlage des Staatswesens. Sie ist nach seiner Ueberzeugung für das Volk, dem wissenschaftliche Bildung abgeht, unentbehrlich. Aber nicht nur dieses, sondern alle, auch die Gebildeten, sollen *κατὰ τὰ πάτρια* die Götter verehren.[845]) Dabei dürfen nur die, die vollkommene Einsicht besitzen — und das ist in seinem Idealstaate letzten Endes nur der ideale Herrscher — sich auf die eigene Vernunft verlassen. Dennoch soll selbst der Idealkönig sich zur Staatsreligion bekennen, zum mindesten äußerlich, damit er den Bürgern mit gutem Beispiele vorangehe, ihren Glauben stärke und gleichzeitig die Religion, d. h. die Orakel, Weissagungen aus den Opfertieren usw. [846]) benutzen zur Erreichung und Durchführung seiner persönlichen Ueberzeugungen und Absichten. Der religiöse Glaube soll ihm eine Vorstufe der wissenschaftlichen, vernünftigen Einsicht sein. Ohne Not soll er diese unvollkommenen aber doch für die Mehrzahl des Volkes wohlberechtigten Bildungsformen nie verletzen. Außerdem hat die Befolgung der Riten für ihn große praktische Bedeutung, wie schon angedeutet. Der Nachweis wäre nicht schwer zu führen, daß Xenophon bezw. Kyros die Orakel weissagen läßt, was von vornherein durchaus in der Konsequenz ihrer Handlungen liegt, wobei durchaus zwingende Vernunftgründe und reale Forderungen vorliegen. Vogelzeichen,[847]) Blitz und Donner,[848])

---

[845]) Mem. I 3, 1.

[846]) An 200 Stellen lassen sich aus den xenophontischen Schriften herausziehen, in denen sich die Mantik betätigt. Ein Teil davon ist aufgeführt bei Joël a. a. O. I S. 81—89.

[847]) Anab. VI 1, 23. 5, 2. 21. Cyrup. I 6, 44; II 4, 19; Oec. V 19 u. a.

[848]) z. B. Cyrup. I 6, 1. VII 1, 3.

Lichter am nächtlichen Firmament[849]) usw. benutzt Xenophon sofort, um den Soldaten zuzurufen: Habt Zuversicht; ihr seht, die Götter sind uns gnädig! Darum folgt mir und meinen Entschlüssen! — Die Weissagung aus den Opfertieren versteht Xenophon (Kyros) so zu handhaben, daß sie seinen bereits gefaßten Entschlüssen entgegenkommen und sie sanktionieren, damit die Soldaten freudigen und zuversichtlichen Herzens seinen Befehlen gehorchen; anderseits sind, wenn er gegen die Wünsche der Soldaten etwas nicht tun will, sofort auch die Opfer dagegen. So sind alle diese äußeren religiösen Formen, die der Feldherr gebraucht, lediglich zur Beeinflussung der Untergebenen da. Das ist nichts Neues. Die Orakel, besonders das delphische, wurden in jener Zeit nicht nur von Gläubigen befragt, sondern auch von schlauen und berechnenden Staatsmännern und Privatleuten. Staaten wie Einzelne wollten wenigstens den Schein wahren, wollten irgend einem Vorhaben in den Augen der Leute Berechtigung verschaffen, es als vom Gotte geboten hinstellen. So auch Xenophon! Bekannt ist, daß er dem delphischen Orakel nicht die Entscheidung über seine Teilnahme am Zuge des Kyros anheimstellte; über diese Frage hatte er selbst längst entschieden. Er wollte an jenem vielversprechenden Unternehmen teilnehmen, sich Ruhm und Ehre erwerben. Er fragte daher nur, welchen Göttern er opfern müsse, um heil und glücklich den Krieg mitzumachen. Das ist sicher für ihn bloße Formsache gewesen; das war kluge Berechnung, die Athener würden vielleicht, wenn er die Autorität des delphischen Orakels vorschieben könne, ihm die Teilnahme am Zuge des spartanerfreundlichen Kyros verzeihen. Noch anderes ließe sich anführen: Um die Mantik selbst nach eigenem Wollen ausüben zu können und nicht eigenwilligen und eigennützigen Priestern in die Hand gegeben zu sein, hat Kyros — wie Xenophon — sich selbst mit der Mantik befaßt,[850]) die der

---

849) Cyrup. IV 2, 15.

850) Cyrup. I 6, 2.

Deutung bekanntlich einen großen Spielraum ließ. Es brauchte außerdem dabei noch nicht direkt Betrug vorzuliegen; unwillkürlich betrachtet doch der Betreffende die Opfer vom Standpunkte seiner eigenen Ansicht aus, und diese läßt sich bei der Dehnbarkeit der Auslegung ja leicht — auch unbewußt — in die Opfer hineininterpretieren.

Dem Söldnerführer Xenophon mußte sich die angegebene Art der Benutzung der Mantik direkt aufdrängen. Er hatte oft genug im Kriege die Ungewißheit des Erfolges gesehen, selbst wenn die gewöhnlichen menschlichen Mittel zu seiner Herbeiführung angewandt waren. Hier — wenn irgendwo — brauchte er die Mantik zur Wirkung auf die Gemüter der Soldaten oder auch, wenn er selbst unschlüssig war, zur Entscheidung für sich selbst, gewissermaßen wie wenn man das Los zieht oder die Würfel fallen läßt. Es ist nicht unmöglich, daß Xenophon trotz aller Aufgeklärtheit sich auch um seiner selbst willen an das Orakel wandte. Wurde doch selbst noch späterhin, als die Religiösität immer mehr abnahm, das Orakel überaus rege befragt. Tief im Gemütsleben der menschlichen Natur liegt das Bedürfnis und die Neigung, die Zukunft zu erforschen. Und diese Neigung ist selbst bei Leuten vorhanden, die ihre Entschlüsse auf die reinen Erwägungen des Verstandes aufzubauen pflegen. So handelt auch Xenophon, und so löst sich der scheinbare Widerspruch, auf den wir oben gestoßen waren.

Xenophon muß trotz seines teilweise berechnenden Verhaltens gegenüber der Mantik eine religiöse Natur genannt werden. Auch in seinem Idealstaate hält er den Glauben an die Götter für nötig. Seiner Natur gemäß hat er kein geschlossenes System gegeben; aber zahllose praktische Fälle die er schildert, gestatten Rückschlüsse. Die Existenz der Götter anzugreifen, hat er nie gedacht, im Gegenteil: er preist ihre Allwissenheit, Allgegenwart, Allmacht.[551]) Besonders be-

---

[551]) Mem. I 1, 19, 4, 17 ff. Cyrup. I 6, 46. V 1, 29. Anab. II 5, 7. Hell. V 4, 1. Symp. IV 47 f.

tont er dauernd die Notwendigkeit der eifrigen Pflege des Kultes. Seine Religiosität ist mehr formalistischer als ethischer (Sokrates) Natur. Charakteristisch, gleichzeitig für seinen Utilitarismus, ist die Stelle in den Memorabilien IV 3, 16 ff., wo er den Sokrates sagen läßt, was sicher nur seine eigene Ansicht sein kann: Der Gott in Delphi gebe dem, der ihn frage, wie man sich den Göttern gefällig machen könne, zur Antwort: *νόμῳ πόλεως*. Brauch aber sei es sicherlich überall, nach Kräften sich durch Opfer die Götter geneigt zu machen. Man dürfe keine Gelegenheit versäumen, die Götter zu ehren. Kein Vernünftiger erwarte die größten Vorteile anders als von den allmächtigen Göttern und anders als besonders von der Erlangung ihrer Gunst. — Xenophon selbst hat die staatlichen Sitten des Kultes[852]) befolgt, ja zweifellos übertrieben. Göttergunst, göttliche Gnade, Götterrache sind wesentliche Faktoren in seiner Religion. Das göttliche Wohlgefallen muß man sich erwerben durch Kult.[853]) Ohne Kult ist kein Erfolg zu erhoffen.[854]) So ist z. B. Kyros' erste Sorge auch nach Erlangung höchster Macht die Verehrung der Götter.[855]) „Darin folgten ihm auch sofort die anderen Perser in der Annahme, die eifrige Verehrung der Götter nach dem Beispiele des glücklichsten Mannes, ihres Herrschers, werde auch ihrem Glücke zugute kommen.“[856]) Die Götter sind ja die Lenker des menschlichen Schicksals, ihnen gegenüber ist der Mensch nichts. Gottesfurcht geht vor Menschenfurcht.[857]) Menschenweisheit ist nichts gegen Götterweisheit: *οὕτως ἡ ἀνθρωπίνη σοφία οὐδὲν μᾶλλον οἶδε τὸ ἄριστον αἱρεῖσθαι ἢ εἰ κληρούμενος ὅ τι λάχοι τοῦτό τις πράττοι. θεοὶ δὲ αἰεὶ ὄντες πάντα ἴσασι τά τε γεγενημένα καὶ τὰ ὄντα καὶ ὅ τι ἐξ ἑκάστου αὐτῶν*

---

852) Cyrup. IV 5, 17. Mem. I 3, 1 ff. u. a.

853) Oic. V 3. Anab. V 3, 6. Hipparch. III 2 ff. Symp. IV 49 u. a.

854) Cyrup. I 6, 3; VIII 1, 24. Hipparch. I 1 ff.; VII 1; IX 8 f. Oic. V 19 f.; XI 8. Ages. I 27. Hell. III 4, 18 u. a.

855) Cyrup. VIII 1, 23. vgl. auch Cyrup. I 6, 3.

856) Cyrup. VIII 1, 24.

857) Cyrup. III 3, 58.

ἀποβήσεται, καὶ τῶν συμβουλευομένων ἀνθρώπων οἷς ἂν ἵλεῳ ὦσι, προσημαίνουσιν ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ οὐ χρή. (Cyrup. I 6, 46)[858])

Zum Kult tritt dann noch die Vermeidung des ἀσεβές. Beide Momente zusammen füllen den xenophontischen Begriff der Frömmigkeit aus.[859]) Die engen Beziehungen der Frömmigkeit zum Staat, zur Herrscherkunst, zur Feldherrnkunst, zur soldatischen Tugend hat Xenophon häufig dargestellt.[860])

Daß Xenophon in allen seinen Schriften, besonders aber in den Memorabilien und in der Kyrupaedie religiöse Fragen derart in den Vordergrund rückt, muß wohlüberlegte Absicht sein. In den Memorabilien liegt die Erklärung in der apologetischen Tendenz, in der Rücksicht auf die Fassung der Anklage. Daß auch in der Kyrupaedie die Religion einen breiten Raum einnimmt, beweist, daß Xenophon ihr in seinem Idealstaate eine besondere Stellung einräumt. Verschiedene Erwägungen mögen ihn zu dieser Betonung geführt haben — abgesehen von seiner natürlichen religiösen Veranlagung. Xenophons Zeitalter trägt wie in anderen Dingen so auch in Sachen der Religion durchaus den Charakter einer Uebergangszeit. Alle möglichen Strömungen und Gegenströmungen sind in ihr lebendig. Der Gebildete mußte zu solchen Fragen Stellung nehmen, so Xenophon besonders in seinem Gemälde eines besten Staates.

Die Religion ist ja ein Faktor, der die menschliche Gesellschaft zusammenhalten hilft. Sie ist eine sozial und politisch bildende Kraft, die ungezügelte Affekte zugunsten

---

858) Daß diese Ansicht anderseits nicht mit der Forderung im Widerspruch steht, nach dem Wissen und der Erkenntnis wenigstens zu streben, zeigt Oec. XI 8.

859) Ueber den Begriff des ἀσεβές bei Xenophon s. Joël a. a. O. I S. 101—105.

860) Cyrup. III 5, 58; IV 1, 6; VIII 1, 23 ff., 8, 7. Oic. V 19 f. Ages. III 5 Anab. III 1, 42. Λακ. πολ. VIII 5. περὶ πόρων VI 2 f.

eines geordneten Zusammenlebens abschleift und so Entstehung von Staaten begünstigt und fördert. Daher auch oft der Priesterstaat an der Schwelle der Staatengeschichte. Die religiösen Verbände halfen die politischen zusammenhalten. Solche Stämme, deren Religion noch nicht über die allerprimitivsten Formen hinweggekommen ist, haben keine Geschichte gehabt. Bereits Plutarch hat die treffende Beobachtung gemacht (adv. Colot. c. 31, 4): *εὕροις δ' ἂν ἐπιὼν πόλεις ἀτειχίστους, ἀγραμμάτους, ἀβασιλεύτους, ἀοίκους, ἀχρημάτους, νομίσματος μὴ δεομένας, ἀπείρους θεάτρων καὶ γυμνασίων· ἀνιέρου δὲ πόλεως καὶ ἀθέου, μὴ χρωμένης εὐχαῖς μηδὲ ὅρκοις μηδὲ μαντείαις μηδὲ θυσίαις ἐπ' ἀγαθοῖς, μηδ' ἀποτροπαῖς κακῶν, οὐδείς ἐστιν οὐδ' ἔσται γεγονὼς θεατής· ἀλλὰ πόλις ἄν μοι δοκεῖ μᾶλλον ἐδάφους χωρίς, ἢ πολιτεία τῆς περὶ θεῶν δόξης ὑφαιρεθείσης παντάπασι, σύστασιν λαβεῖν ἢ λαβοῦσα τηρῆσαι.*

Xenophon ist konservativ. Das alte Verhältnis von Staat und Religion ist in ihm wach und lebendig. Staats- und Religionswesen war ja früher in den griechischen *πόλεις* in ganz besonderer Weise verflochten. Die Religion trug einen ausgesprochen innerstaatlichen Charakter. Sie war das bildende Prinzip der alten Familie. Was deren Glieder vereinigte, war etwas Mächtigeres als die Geburt oder das Gefühl, es war die Religion des Herdes und der Ahnen.[861]) Die Familiengötter verwandelten sich nach und nach in Stammesgötter, und die Kulte der Geschlechtsverbände sublimierten sich zu Staatskulten. So war der Glaube an den Staat eng verbunden mit dem an die Götter. Diese vaterländischen Götter dachte man sich als die Gründer des Staates, die dauernd über diesem walteten und ihn beschützten. Die religiösen Pflichten des Bürgers waren demnach identisch mit seinen politischen. Religion und Staaten waren in Griechen-

---

861) vgl. Fustel de Coulanges, La cité antique. Uebersetzt von P. Weiß. 1907. S. 88 ff.

land so eng miteinander verbunden, daß beide zusammen stehen und fallen mußten.[862])

Und beide verfielen mit der Zeit. Die Polis hatte in politischer und sozialer Hinsicht ihre Unfähigkeit bewiesen, hatte abgewirtschaftet. Selbstverständlich mußte dieses Moment auf das religiöse Leben zurückwirken. Anderseits waren auch die Gottheiten des Staates heftig angegriffen worden, nicht zum wenigsten durch die Sophisten mit ihrem Individualismus und Rationalismus. Der Mensch sollte sich als Individuum fühlen, sich ganz auf sich selbst stellen, besagte das eine Prinzip; er wollte und könnte alles durch seine Vernunft regeln, das andere. Es ist klar, daß damit jedes Abhängigkeitsgefühl von einer höheren Macht für nichtig erklärt wurde. Ebenso wurde die unbedingt verpflichtende Bedeutung des Staates gegenüber den einzelnen auf sich selbst gestellten Individuen angefochten. Die Angriffe auf diese wie auf jene mußten sich gegenseitig beeinflussen und verstärken.[863])

Gegen diese Religion und Staat auflösenden Tendenzen hat sich Xenophon zweifellos mit seiner besonderen Betonung des Religiösen gewandt. Er stand damit nicht allein. Neben den erwähnten Bestrebungen der Verneinung der Religion zeigt sein Zeitalter anderseits auch religiöse Strömungen verschiedenster Art. Ja nicht nur, daß innerhalb des Volkes solche Strömungen, solche Extreme einander entgegengesetzter religiöser Richtungen vorhanden waren, selbst in dem einzelnen

---

[862]) vgl. Maier, Sokrates S. 490 f.: „Der Staat selbst hatte sich in rechtliche Beziehung zu den Göttern gesetzt, und jedes Vergehen gegen die Götter mußte von hier aus als eine Verletzung der Fundamente der Staatsordnung erscheinen. Der Staat hatte sich unter den Schutz der Götter gestellt, und er hatte ein Lebensinteresse daran, in seinem Herrschaftsgebiet Kränkungen der Götter abzuwehren, da die Rache der letzteren für ihn selbst verhängnisvoll werden konnte."

[863]) vgl. Protagoras: frg. 4 (Diels) = Diog. Laert. IX 51. Prodikos: Diels Vorsokr. II 1 S. 571. (vgl. auch Philod. περὶ εὐσεβ. frg. 10 p. 76 g = Diels dox. gr. p. 544. Cic. de nat. deor. I 42. 118. Platon leg. p. 889 e.) Kritias: frg. 1. Nauck² S. 771 f. = Sext. Emp. IX 54. Diels Vorsokr. II 1 S. 620 ff. (vgl. auch Platon leg. X p. 889 c Cic. de nat. deor. I 77. 118.)

Menschen finden wir derartige Schwankungen. Es sind das Erscheinungen, die jeder großen Uebergangsepoche eigen sind.

Noch wachte der Staat offiziell über die Befolgung der Staatsreligion. Delikte gegen die geforderte kultliche Verehrung der Staatsgötter (ἀσέβεια) unterlagen nach wie vor der Jurisdiktion des ἄρχων βασιλεύς. Zahlreiche Asebieprozesse, von denen wir wissen, beweisen, daß auch zu Xenophons Zeit dem Staate die Religionsübung seiner Glieder nicht gleichgiltig war.[864]) Solche Frevel wider die Religion, die vom Staate verfolgt wurden, bestanden in der Hauptsache in der Verletzung der Kulte. Es ist ja bekannt, daß die gemeinsame staatliche Religion vor allem im gemeinsamen Kult bestand. Sie war nicht statutarisch. Ein theologisches System, Dogmen, ein Zwang der Lehre existierten nicht, allerdings auch nicht prinzipielle Freiheit. Ein Religionsfrevel konnte eigentlich nur vorliegen, wenn man das Dasein der Staatsgötter leugnete und den offiziellen Kult ignorierte. Der Staat wachte im allgemeinen nur darüber, daß die Kultriten κατὰ τὰ πάτρια geübt wurden.[865]) Die Glaubensvorstellungen selbst waren dagegen sehr unbestimmt, daher aber auch umbildungs- und entwicklungsfähig, je nachdem eine neue Richtung, eine neue Weltanschauung, aus intellektuellen und sittlichen Fortschritten, metaphysischen und ethischen Forderungen geboren, sie beeinflußte. Ein Bruch des Volksglaubens wurde dadurch nicht herbeigeführt.[866]) Wurden — was selten vorkam — Männer wegen ihrer Lehren der ἀσέβεια angeklagt,

---

[864]) vgl. die Aufzählung solcher Prozesse bei Lipsius II, 7. Kap. Schriftklagen des Königs. S. 359—365.

[865]) vgl. Sam Wide, Griech. Religion, in Gercke-Norden Bd. II S. 205.

[866]) vgl. Rohde, Psyche II S. 138/9 bes. S. 139: „Es konnte scheinen, daß Philosophie und religiöser Glaube Verschiedenes zwar, aber eben auch aus verschiedenen Reichen des Daseins berichteten; und auch ernstlich philosophisch Gesinnte konnten in aller Ehrlichkeit glauben, der Philosophie nicht untreu zu werden, wenn sie aus dem Glauben der Väter einzelne, selbst grundlegende Vorstellungen entlehnten, um sie friedlich neben den philosophischen Eigenmeinungen anzupflanzen."

so lagen für den Kläger oft andere, z. B. politische Motive vor. Die Unbestimmtheit des Begriffes ἀσέβεια im Gesetz[567]) ließ ja dem Kläger und dem Richter weiten Spielraum. In anderen Fällen (wie z. B. im Falle Sokrates) mochte das Volk das Gefühl gehabt haben, daß die Lehren des Angeklagten, auch wenn dieser noch die offiziellen Kultriten befolgte, doch geeignet waren, mit der Staatsreligion auch diese zu gefährden. Eine Einheitlichkeit in der Anwendung des Asebiegesetzes ist aus den Fällen, die uns aus jener Zeit vorliegen, allerdings nicht zu ersehen. Ein Sokrates wurde, obwohl er für sich an dem offiziellen Kult festhielt, zum Tode verurteilt, weil seine Lehren geeignet schienen, die Jugend Athens zu verderben.[568]) Ein Euripides konnte dagegen in seinen Dramen an öffentlichen Götterfesten und an heiliger Stätte vor versammeltem Volke die Götter des Staates in schroffer Weise angreifen — und blieb unbehelligt. Auch hier die Unbeständigkeit und Inkonsequenz der Uebergangsepoche. Religiöse Fanatiker hat es öfter gegeben. Diopeithes, der um 430 das ψήφισμα über Anwendung der εἰσαγγελία auf Asebieklagen veranlaßte,[569]) war ein solcher. Und in der Anklagerede des Meletos gegen Andokides in Sachen des Hermenfrevels von 415 „flammt ein religiöser Fanatismus, wie wir ihn in Athen nicht gewöhnt sind. Aber solche Strömungen sind doch in erregten Zeiten mehrfach sehr mächtig gewesen. So waren sie es 20 Jahre früher, nach dem Frieden des Nikias, der selbst in Religionsdingen sehr peinlich war. Damals sind Protagoros und Diagoras wegen Gottesfrevels verurteilt, geächtet worden, und die Erregung über den Hermenfrevel und angebliche Verspottung der eleusinischen Mysterien

---

[567]) s. Lipsius, Attisches Recht II S. 359.

[568]) vgl. v. Wilamowitz, Platon. I S. 157: „Er verdirbt die Jugend. Das ist das Entscheidende. Es kann ihm alles nur darum als Verbrechen ausgelegt werden, weil er seine gottlosen Lehren der Jugend einprägt, sie statt an die Götter des Staates an seinen Dämon glauben macht."

[569]) s. Lipsius, Attisches Recht, II S. 360. Maier, Sokrates, S. 439.

hat großes Unheil gestiftet . . . Mindestens eine Regung ähnlicher Stimmungen dürfen wir 399 annehmen.“ [870])

In den gebildeten Kreisen dachten zu Xenophons Zeit sehr viele in religiösen Dingen mindestens ebenso frei wie Sokrates oder wie die Sophisten. Daneben hielten andere, wohl besonders die breite Masse des Volkes, an der alten Religion fest, und unter diesen gab es wieder Strömungen, die die Staatsreligion der Väter, aber in deren Rahmen und in enger Vereinigung mit ihr, sittlich zu vertiefen suchten. Auch im Zeitalter des Xenophon wirkten noch jene drei religiösen Bewegungen: die apollinische Religion von Delphi, die Mysterien von Eleusis und die Orphik. Alle drei grundverschieden in ihrem Wesen, aber alle drei in einem einig, einig in der sittlichen Richtung, die sie der Religion zu geben versuchten. [871])

Großen Einfluß auf die Volksmeinung mußten zweifellos die Dichter, besonders die Tragiker gewinnen. Treffend sagt E. Rhode [872]): „Griechische Volksmeinung war sehr geneigt, dem Dichter eine Stellung einzuräumen, die in unserer Zeit der Dichter kaum wünschen möchte einzunehmen, jedenfalls nicht erreichen kann: der Dichter sollte der Lehrer des Volkes sein. Im höchsten Sinne sollte er belehren, wo seine Rede, in erhabener Poesie, auf die Fragen und Gewißheiten der Religion deutete, und auf das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion.“ In erster Linie waren das also die Tragiker. [873]) Indem diese aber der Entstehung der Tragödie gemäß den Stoff ihrer Dramen aus den überkommenen Mythen nahmen, mußten sie dem Geist der Zeit und ihrem eigenen Geist entsprechend mit diesen mehr oder weniger in Konflikt geraten, sich mit ihnen von einem fortgeschritteneren Standpunkte aus auseinandersetzen. Das mußte zu inneren Kämpfen

---

[870]) v. Wilamowitz, Platon I S. 155.

[871]) O. Kern, Reformen der griechischen Religion. Rede. Halle (Saale) 1918 S. 7.

[872]) Psyche, II S. 222 f.

[873]) vgl. Aristoph. Frösche 1054 ff.

führen. Wir sehen diese bei allen Tragikern. Wenig noch bei Aischylos, der ja die neuen Geistesströmungen, die von der Sophistik ausgingen, nicht mehr erlebte. Er stand im ganzen noch auf dem Boden altattischer Frömmigkeit. Aber auch ihm kamen Zweifel, und zwar waren diese aus seinen tieferen sittlichen Anschauungen entstanden. Der Glaube an die unbedingte Gewalt der Götter und die Schwäche der Menschen drängte sich ihm auf, aber er rang sich durch zum Glauben an einen gerechten, den Frevel strafenden, das Recht schützenden höchsten Gott Zeus, ohne dabei jedoch den Glauben an die Vielheit der Götter aufzugeben:

δαιμόνων δέ που χάρις βίαιος
σέλμα σεμνὸν ἡμένων. (Agam. v. 182/3.)

Aus Sophokles' inneren Kämpfen ist eine Religion der Resignation, der frommen Ergebung hervorgegangen. Er steht auf dem Boden der überkommenen Religion und Frömmigkeit. Als die Sophistik in Athen mächtiger zu wirken begann, stand er schon in reifem Mannesalter und hat seine Weltanschauung nicht mehr geändert. Göttliche Allmacht — menschliche Ohnmacht und Nichtigkeit des Menschenglücks, diesen Gegensatz hat er in seinen Dramen dargestellt. Mit dem unerforschlichen Ratschluß der Götter muß der Mensch sich zufrieden geben; mögen sie Heil oder Unheil senden, er muß sich den Rätseln der göttlichen Weltenlenkung fügen. So geht Oidipus schuldlos zugrunde, weil die göttliche Allmacht es will.

Ein typischer Vertreter der neuen Zeit ist dagegen der nur um 4 Olympiaden jüngere Euripides. Es ist schwer, sich aus seinen Dramen ein Bild seiner religiösen Anschauungen zu machen. Euripides war dauernd von Glauben und Zweifel hin und her gerissen. Seine Weltanschauung war nicht konstant, sie änderte sich mit den Jahren. Das mußte naturgemäß der Fall sein bei einem Dichter, der sich den mannigfachen Strömungen einer gährenden Zeit hingab und der nichts kritiklos hinnahm. Hinzukommt, daß es an manchen Stellen seiner Dramen zweifelhaft bleibt, welches die eigene Ansicht

des Dichters war. Soviel läßt sich aber mit Bestimmtheit sagen: Euripides hat sich in sehr ernster Weise mit dem alten Glauben seiner Väter beschäftigt. Es hat Zeiten gegeben, wo er eine ernste Versittlichung der alten Religion anstrebte, wo er der Götter Macht und Gerechtigkeit darstellte, der Menschen restlose Unterwerfung unter deren unerforschlichen Ratschluß forderte und wehmütig an seinen verlorenen Kinderglauben dachte. Aber indem er versuchte, zwischen dem Geist der überkommenen Mythen und seinem Geist und dem seiner Zeit zu vermitteln, mußte er merken, daß diese Aufgabe inzwischen unlösbar geworden war, daß ein zu tiefer Abgrund zwischen den alten Mythen und der Weltanschauung und den Problemstellungen der Sophistik klaffte. So wird seine Tragödie das notwendige Produkt seiner Zeit und seines Geistes, sie zeigt das Schwanken zwischen entgegengesetzten oder doch verschiedenen Ansichten: „Er vermag nicht, e i n e Richtung einzuhalten, in der Rastlosigkeit und Ratlosigkeit des Suchens und Versuchens ist er der Sohn seiner Zeit.“ [874]) Skepsis, Reflexion, Trieb nach Erkenntnis ließen keinen überkommenen Begriff ungeprüft. Vor dem nüchternen Verstande und dem sittlichen Bewußtsein des Menschen konnten aber die Mythen mit ihren Unwahrscheinlichkeiten und ethischen Schwächen nicht bestehen. Hinzu kam die Erfahrung, daß in der ungerechten Welt nur Macht und Gewalt regieren und sittliches Verhalten nicht das Schicksal bestimmt. So hatte er den Mut, die Götter der Ueberlieferung zu verneinen. „Euripides glaubt an die Götter, die er einführt, überhaupt nicht, oder vielmehr er glaubt an sie nicht wie sein Volk, das zu ihnen betet und ihnen opfert, sondern er glaubt an sie, wie ich bekenne, auch an sie zu glauben.“ [875]) Es bildete sich in ihm aber der Glaube an einen unpersönlichen Gott, der in Natur und Sittlichkeit regiert,[876]) der sich im Denken und Wollen des Menschen offenbart, der das Große und Reine im Menschen hervorruft.

[874]) E. Rohde, Psyche, II S. 247.
[875]) v. Wilamowitz, Griech. Tragödien, I 5. Berlin 1907. S. 120.
[876]) ebenda S. 123.

Es ist ihm eine immanente, pantheistisch gedachte, vernünftige Gottheit, die Weltvernunft (auch Δίκη von ihm genannt), von der sich der Mensch eine Vorstellung nicht machen kann. Man fühlt aus allen seinen Dramen den tiefen Riß heraus, der in seinem Herzen entstehen mußte, als er im Ringen mit den alten Ueberlieferungen zu solchen Anschauungen von der Gottheit kam und doch in seinen Darstellungen an den alten Stoff gebunden war.

Die Komödie nimmt ihrer Natur gemäß keine ernste Stellung zu diesen Problemen. Zwar sehen wir bei Aristophanes oft ein Lobpreisen der alten guten Zeit, der alten Frömmigkeit und Sittlichkeit, aber auch er ist bereits vollkommen durchdrungen vom Geiste der Neuerung.

Auch der Geschichtschreiber jener Zeit, Thukydides, dessen unmittelbarer Fortsetzer ja Xenophon in seinen Ἑλληνικά ist, ist ein Sohn seiner Zeit. Zwar erkennt er die Unentbehrlichkeit der Religion für das öffentliche Wohl und beklagt die religiöse und sittliche Zerrüttung,[877] aber deutlich tritt uns bei ihm auch der Glaube an die Vernunft und an die Selbstbestimmung des Menschen entgegen. Er steht dem überlieferten Glauben frei gegenüber. Von Vorzeichen und Weissagungen, in denen noch bei Herodot die Gottheit sich offenbart, denkt er sehr skeptisch,[878] die Herrschaft des Stärkeren ist ihm allgemeines Naturgesetz, Recht und Ehre werden nach dem Nutzen des einzelnen bemessen.[879]

Im Kreise der Sokratiker, zu denen wir auch den Xenophon rechnen, macht sich eine tiefe und ernste religiöse Auffassung geltend Auf Sokrates' Stellung zur Religion hier näher einzugehen, würde viel zu weit führen. Ist doch keine Seite seiner Persönlichkeit und Weltanschauung so umstritten wie diese, und sind doch die Quellen, die uns hierzu zur Verfügung stehen, zu sehr unter sich verschieden und widerspruchs-

---

[877]) vgl. II 53; III 82.
[878]) vgl. II 8. 17. 21. 54; V 54 f. 103. 116 u. a.
[879]) vgl. I 76; III 40; V 105; VI 85 u. a.

voll. Nur soviel möchte ich als gewiß erwähnen, daß sein Rationalismus sich natürlich gegen manche Auswüchse auf religiösem Gebiet geltend gemacht haben wird. Dem Kult der attischen Staatsgötter hat er sich aber in einwandfreier Weise gefügt. Den Bestand des Staates wollte er in keiner Weise angreifen, ebensowenig durfte er sich dann gegen die Staatsgötter aussprechen. Seine Stellung zur Wissenschaft gab ihm keinen Anlaß, mit der Religion zu brechen.[880]) Er versuchte vielmehr, das Wissen, das er predigte, mit dem Glauben zu versöhnen, d. h. für die Grundlagen der Religion wissenschaftliche Beweise zu geben. In anderer Weise und von anderen Gesichtspunkten ausgehend, hatten das bereits Empedokles und Anaxagoras versucht. Die Tugend soll um ihrer selbst willen gepflegt werden, eben weil tugendhaftes Leben gottgefällig ist; das mag einer der sokratischen Gedanken gewesen sein. Er zeigt die enge Verbindung von Religiosität und Ethik, ja schließlich die Erhebung der Ethik über die Kultfrömmigkeit, die traditionelle Religiosität, die aber als solche doch bestehen bleiben soll. Sokrates war also weder Atheist noch Altgläubiger. Und wenn er wegen ἀσέβεια verurteilt wurde, so war das Entscheidende für die Richter: er verdirbt die Jugend. Er erschien „als Lehrer auch als Feind des Staates, nicht weil er ein Feind der Demokratie war, sondern weil er die Jugend vom Staatsdienste zu nutzlosen, wenn nicht schädlichen Dingen ablenkte. Das durfte so nicht weitergehen.“[881])

In Platons Idealstaat, besonders im zweitbesten Staate, in den νόμοι, spielt die Religion eine wichtige Rolle. Eine offizielle Staatsreligion und ein staatlich sanktionierter Jenseitsglaube sind ihm wertvolle Stützen der Gesetzesautorität. Dabei wird diese Staatsreligion frei geschaffen, und zwar lediglich unter dem Gesichtspunkte der Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung. Die zu verehrenden Götter werden von

---

[880]) vgl. Maier, Sokrates, S. 428.

[881]) v. Wilamowitz, Platon. I S. 158.

Staats wegen festgesetzt, die Priesterkollegien und Kultbeamten sind ebenfalls von Staats wegen ernannt, das Opferwesen ist staatlich geregelt. So scheint ihm durch die gesetzliche Regelung der Religion gleichzeitig der Bestand des Staates gesichert. In der *πολιτεία* läßt er die einzelnen Bestimmungen einen Gott geben, um vor seiner Verfassung, als einer göttlichen, Ehrfurcht zu erwecken[882]) Er mag eingesehen haben, daß er eine Begründung seiner Ideale nicht so vollkommen geben könne, daß die Bürger sich ihnen anschließen und ihnen gemäß denken und handeln würden; so sucht er für seine Ideale als ewige Wahrheiten eine Sanktion religiöser Art. Er selbst glaubt, bei der Aufstellung seines Staatsideals besonderer göttlicher Führung teilhaftig zu sein.[883]) Seine Vorschläge sind also göttlicher Art, und der Gehorsam gegen die Gesetze ist identisch mit dem gegen die Götter.[884]) Nötig ist dann natürlich vor allem eine religiöse Erziehung. Nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern der Ueberredung will Platon die Bürger, insbesondere die Jugend, zu dem Glauben an die Existenz der Götter bekehren. Und Opfer sollen das ganze Leben lang das wichtigste Geschäft der Bürger sein.[885]) In dem religionsgeschichtlich bedeutsamen 10. Buche der „Gesetze“ kämpft Platon gegen den völligen Unglauben, den auch nur bekämpfen zu müssen eigentlich ein Skandal sei, sowie gegen einen kühlen Mattglauben, gegen ein interesseloses, indifferentes Verhalten gegenüber der Religion.[886]) Und doch ist sein eigenes Verhalten zum Volksglauben anscheinend ein anderes. Zwar bekennt er sich wie Sokrates offiziell zu den Staatsgöttern und verlangt dies

---

882) vgl. z. B. p. 415 a, b.

883) leg. III p. 682 e; IV p. 722 c. vgl. auch III p. 662 b.

884) leg. VI p. 762 c.

885) *πολ.* 803 c.

886) p. 890 a u. d. Auch bei Isokrates zeigt sich übrigens eine religiöse Reaktion. Er fordert den Tyrannen Nikokles auf, die Götter nach dem Vorbilde der Vorfahren zu verehren (ad Nicocl. 20). ad Demon. 13 spricht er ebenfalls über die Verehrung der Staatsgötter.

auch von den Bürgern seines Idealstaates; er selbst aber erhebt sich von der Religion empor zur Philosophie als der einzig wahren Religion, und das soll auch die erste Klasse der Bürger seines Idealstaates tun. Der Philosoph ist der im höchsten Grade Fromme. Die Ideen sind die ewigen Götter, die Gottheit im höchsten Sinne ist die Idee. Die Philosophie Platons an sich ist für meine Darstellung ohne Belang; es genügt mir festzustellen, daß Platon für seinen Idealstaat an der Volksreligion festhält, nur müsse diese zuerst von einem φιλόσοφος ἀνήρ kontrolliert und gereinigt sein.[887]) Dann aber sollen alle Bürger, auch die ἄρχοντες, in der Volksreligion erzogen werden, und erst später sollen die, bei denen sich günstige Vorbedingungen dazu gezeigt haben, zur wissenschaftlichen Erkenntnis angeleitet werden.

Platon glaubt also für sich und den herrschenden Stand seines Idealstaates die äußerliche Anerkennung der Staatsreligion mit der eigenen höheren Einsicht verbinden zu können. Auch er will Wissen und Glauben verbinden und versöhnen.[888]) „Der gestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir," ist — Einschränkungen vorbehalten — im wesentlichen sein Standpunkt.

Das Problem, die Forderungen des religiösen Fühlens und Glaubens mit den Ansprüchen wissenschaftlichen Denkens und Erkennens zu versöhnen und zu verbinden, hat auch die Folgezeit beherrscht. Auch Aristoteles hat sich ernsthaft bemüht, sie zu überbrücken; doch kann uns die Art und Weise seines Versuches hier nicht mehr interessieren. Es genügt hier, die Ansichten Xenophons über die Religion im besten Staate in die damaligen religiösen Stimmungen und

---

887) v. Wilamowitz, Platon I S. 409: „Aber auch innerlich hatte er die Ehrfurcht vor den Formen des väterlichen Gottesdienstes nicht verloren, waren ihm auch die mythischen Vorstellungen und Gebilde nicht leeres Spiel dichterischer Erfindung; nur wo ihm Unsittliches begegnete, war er in der Verwerfung streng; sonst ließ er bestehen, worin er eine göttliche Offenbarung anzuerkennen nicht abwies."

888) vgl. v. Wilamowitz, Platon I S. 489.

Strömungen eingereiht zu haben. Wir haben gesehen, daß Xenophons Zeit der überlieferten Religion im allgemeinen skeptisch gegenüber tritt, daß diese Zeit aber nicht irreligiös, sondern — eben als Uebergangszeit — eine solche religiösen Suchens ist. Oft verbindet sich auch im einzelnen kühles und berechnendes Verhalten gegenüber der Staatsreligion mit gläubigem Vertrauen zu einer nach eigenen Anschauungen gebildeten Gottheit. Der Einfluß verschiedener philosophischer wie rein religiöser Richtungen arbeitet an der Umbildung des überkommenen Glaubens. Die Staatsreligion ist, wie wir dann aus der folgenden hellenistischen Zeit sehen, im Begriff, sich in sehr viele verschiedene Richtungen zu zersplittern, bis sie endlich mit dem endgiltigen Zerfall des Staates zur Privatsache des Individuums wird.

§ 5. Die Untertanen.

Im Mittelpunkte seiner Betrachtungen steht für Xenophon der ideale Herrscher. Das ist ganz natürlich; mit ihm steht und fällt sein Ideal. Aber auch mit den Untertanen im Idealstaate hat sich Xenophon beschäftigt. Es ist interessant, erst einmal zu sehen, wie sich die griechische Idealphilosophie zur Frage der Stellung der Untertanen, der Gesellschaftschichten usw. bis dahin geäußert hatte. Da kommen zunächst zwei Entwürfe von Idealstaaten in Frage, die nicht aus der sokratischen Schule stammen, sondern wahrscheinlich ihre Entstehung den Anregungen verdanken, die sophistische Idealstaaten geben. Hippodamos von Milet, dieser ausgezeichnete Geometer und Architekt, „der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen“,[889]) meditierte gerade eigentlich nicht sowohl über die beste Staatsform als über den besten inneren Aufbau des Staates; und zwar versuchte er die Prinzipien der Architektur, die an die pythagoreische Harmonienlehre anknüpfen, auf den Staat und seinen inneren Bau zu übertragen. Sein Staatsentwurf ist beherrscht

---

[889]) Arist. Pol. II 5, 1 p. 1267 b, 29 f.

von dem Prinzip der Dreiteilung (das er vermutlich auch der pythagoreischen Welteinteilung entlehnt hat). So teilt er auch die Bürger in drei Klassen: Krieger, Bauern, Handwerker. Das Land soll ebenfalls in drei Teile geteilt werden, in: Tempelgut, Staatsgut und Privatgut. Aus dem ersten sollen die Kosten für den hergebrachten Gottesdienst, aus dem Staatsgut die für den Lebensunterhalt der Krieger aufgebracht werden, das Privatgut soll verteilt werden unter die Bauern, die es als Privateigentum besitzen sollen. Nur diese sollen also Privateigentum an Grund und Boden haben, die Handwerker nicht und auch nicht die Krieger, die das ihnen zugewiesene Land als Kollektiveigentum besitzen sollen; denn der Staat, den die waffentragende Klasse doch allein vertritt, soll von der Gesellschaft getrennt sein. Allerdings haben in diesem Idealstaate alle Bürger das aktive Wahlrecht für sämtliche Behörden, ob auch das passive, davon berichtet uns Aristoteles nichts! Es wird unter diesen Voraussetzungen nur der ersten Klasse vorbehalten sein. Aristoteles bemerkt nämlich in der Kritik dieses Idealstaates ungefähr folgendes:[890]) Die Krieger sind die einzigen, die Waffen tragen, und dadurch schon allein die erste und führende Klasse, die Handwerker dagegen, die weder Waffen noch Grundeigentum haben, von vornherein die Knechte der Krieger. Dadurch werden die Stellen der Befehlshaber und Stadthauptleute und überhaupt alle wichtigen obrigkeitlichen Aemter stets in die Hände der Krieger kommen. — Hippodamos muß ferner nicht erwähnt haben, wer denn nun das Staatsgut, das Kollektiveigentum der Krieger, bebaut und verwaltet, denn Aristoteles macht den Einwand: Was sollen diesem Staate die Bauern nützen? Freilich, wenn sie den Kriegern den Lebensunterhalt verschaffen sollten, wären sie mit Recht ein wesentlicher Teil des Staates. Die Krieger selbst können das Staatsgut nicht bebauen, sonst wäre ja der Unterschied zu den Bauern so gut wie aufgehoben. Es wäre also noch ein vierter Stand

---

[890]) Arist. Pol. II 5, 5 f.

nötig, der an nichts teilhaben und ganz außerhalb der Verfassung stehen soll.

Bedeutend radikaler sind die Ansichten des Phaleas von Chalkedon.[891]) Er will zwei Stände in seinem Idealstaate haben. Der eine ist der der eigentlichen Bürger. Für diese gilt völlige Gleichheit des Eigentums, wenigstens an Grund und Boden. Damit will Phaleas die soziale Frage lösen; er nimmt an, daß die Ungleichheit des Besitzes die Ursache der Revolutionen sei und daß Armut, Hunger und Kälte die Hauptquellen für Verbrechen bildeten. Dazu will er die gesamte Industrie verstaatlichen, alle Gewerbetreibenden sollen *δημόσιοι* sein. Diese bilden den zweiten Stand. Wir erkennen aus den Fragmenten, die uns Aristoteles übermittelt hat, nicht genau, ob dieser Stand mit zur Bürgerschaft gehören soll, ob seine Glieder etwa die Stelle von Metöken einnehmen sollen oder gar als Staatssklaven zu betrachten sind. Für die letztere Annahme könnten immerhin schon der Ausdruck *δημόσιοι* (öffentliche Diener) und dann die Worte des Aristoteles sprechen: *φαίνεται δ' ἐκ τῆς νομοθεσίας κατασκευάζων τὴν πόλιν μικράν, εἴ γ' οἱ τεχνῖται πάντες δημόσιοι ἔσονται καὶ μὴ πλήρωμά τι παρέξονται τῆς πόλεως. ἀλλ' εἴπερ δεῖ δημοσίους εἶναι τοὺς τὰ κοινὰ ἐργαζομένους, δεῖ καθάπερ ἐν Ἐπιδάμνῳ τε* ....[892]) Ein solches System der Verstaatlichung der gesamten Industrie und der staatlichen Kollektivproduktion konnte eben bei Bestehen des ersten Standes schließlich nur mit absolut abhängigen, letzten Endes also unfreien Arbeitskräften durchgeführt werden.

Bekannt ist die Anschauung Platons über diese Frage. Er will in seinem Idealstaate unbedingte Einheit und Gleichheit verwirklichen. Diese Forderung überspannt er, und zwar soweit, daß Aristoteles in der Kritik des platonischen Staatsideals ungefähr sagen kann: Die größtmögliche Einheit des Staates, die Platon als das höchste Gut und den letzten Zweck setze,

---

[891]) Arist. Pol. II 4.

[892]) Arist. Pol. II 4, 13 p. 1267 b, 13 ff.

sei eine einfache Unmöglichkeit; denn wenn ein Staat in dieser Richtung immer weitergehe und eine immer strengere Einheit zu werden suche, löse er sich schließlich auf. Ein solcher Einheitsbegriff führe konsequenterweise dahin, daß man schließlich die Vielheit aufheben müsse. Und das sei nicht möglich; denn der Staat stelle nun einmal eine Vielheit seiner Natur nach dar. Er umfasse auch nicht nur eine Mehrheit von Menschen, sondern auch eine solche, die ihrem Wesen nach untereinander verschieden seien.[893]) — Die Einheit und Gleichheit seiner Bürger will Platon dadurch stützen, daß er Weiber- und Gütergemeinschaft einführt. Diese, verbunden mit gemeinsamer Erziehung und mit Gemeinschaft der ganzen äußeren Lebensordnung, auch der Ordnung der Fortpflanzung, sollen schließlich das Gefühl erwecken, als bildeten sie alle eine große Familie; jeder Einzelne soll die Gemeinsamkeit von Lust und Schmerz, Freud und Leid des Ganzen auch in sich verspüren, und niemand soll etwas Besonderes sein eigen nennen dürfen. Und das alles unter Hingabe an ein letztes hohes Ziel aller staatlichen Einheit und Gemeinschaft: der Verwirklichung der Idee des Guten.[894]) Diese Forderungen sind nur für die beiden oberen Stände da. Hier durchbricht Platon sein System. Er will eine ständische Gliederung mit einer aristokratischen Spitze, einer Herrschaft der Minderheit, der Intellektuellen. Das Prinzip der Einheit und Gleichheit ist aber schon durch-

---

[893]) vgl. übrigens Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1827, c. IX, S. 82: „Ce qu'on appelle union dans un corps politique, est une chose très-équivoque; la vraie est une union d'harmonie qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la société, comme les dissonances dans la musique concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un état où l'on ne croit voir du trouble, c'est-à-dire une harmonie d'où résolute le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres."

[894]) vgl. Rep. p. 416, 424, 462 ff. Leg. p. 789.

brochen, sobald es Stände gibt.[895]) Hinsichtlich der beiden oberen Stände, der *ἄρχοντες* (oder *τὸ προεστός*) und der *φύλακες* (oder *ἐπίκουροι*) mag das noch gehen; hier ist der Unterschied noch nicht so groß. Aber zwischen diesen und dem 3. Stande, den *γεωργοὶ καὶ δημιουργοί,* tut sich eine tiefe Kluft auf, desgleichen zwischen bewaffneten und unbewaffneten Bürgern. Und zu der 3. Klasse von Bürgern, die Freie sind, kommt eigentlich noch eine 4., die der Sklaven. Die Kluft zwischen den einzelnen Ständen will Platon nun dadurch überbrücken, daß er fordert, daß die oberen Stände, d. h. besonders die, die gerade die Verwaltung innehaben, für alle Bürger und auch für die Sklaven sorgen sollen.[896]) Die Bürger des 3. Standes besonders sollen vor Not bewahrt, wie anderseits auch an schädlichem Besitz von Ueberfluß gehindert werden.[897]) Auch sollen alle, nicht bloß der regierende Stand, ihre Schuldigkeit tun.[898]) Allerdings zur politischen Selbstbestimmung hält Platon die große Masse nicht für reif, und darum sollen sie von jeder Beteiligung am Staatsleben vollkommen ausgeschlossen werden. Dazu möchte ich noch bemerken: Platon pflegte den Staat einen Menschen im Großen zu nennen und die drei Stände zu vergleichen mit den drei wesentlichen menschlichen Funktionen: Trieb, Wille, Intellekt. Die drei Funktionen sind aber in jedem Menschen unauflöslich verbunden, wenn auch eine in höherem Maße hervortreten kann; aber weder das Triebleben, noch die Willenskraft, noch die Klarheit der Einsicht können so getrennt werden, wie es Platon tut, wenn er die drei Stände danach scheidet; sonst müßte ja auch der eine

---

[895]) Platon ist hier inkonsequent. Nach Rep. III p. 415a sieht er ein, daß Standesunterschiede schon durch die Natur gefordert werden: Temperament und Anlagen sind unter den Menschen verschieden, und über der Masse ragen stets Leute hervor an Mut oder an Verstand. — Danach bildet Platon die drei Stände und bedenkt nicht, daß auch unter diesen selbst aus demselben Grunde nicht die absolute Gleichheit bestehen kann, die er fordert.

[896]) Leg. p. 936 b.

[897]) Rep. p. 421 c.

[898]) ebenda.

Mensch in drei Menschen zerfallen. So stehen diese Stände in schroffem, kaum vermittelten Gegensatz einander gegenüber. Es ist klar, daß Platon seiner ganzen Tendenz nach sich mehr mit dem herrschenden Stande beschäftigen mußte; auf ihn ist eigentlich die ganze Staatsordnung zugeschnitten. Dieser Stand vertritt die Vernunft, er gibt damit die Zieleinheit, wozu die beiden anderen Stände, d. h. die Vertreter der bloßen Exekutive und die rein wirtschaftlichen Kräfte nicht imstande gewesen wären. Die Vernunft muß die leitende Funktion übernehmen, wohlgemerkt: die leitende, d. h. sie muß die beiden anderen Faktoren doch auch zu harmonischer Einheit zusammenziehen, wie sie sich analog im Menschen zu einer wirklichen innerlichen Einheit verbinden. Später (z. B. im Politikos) hat dann Platon selbst gemerkt, daß zwischen den einzelnen Ständen größere Gleichartigkeit hätte angenommen werden müssen. So sucht er Regierende und Regierte einander zu nähern; aber die Funktionen der unteren Klasse läßt er dieselben bleiben, während er die der oberen herabschraubt und in den *Νόμοι* steht der Herrscher nicht mehr über den Gesetzen.

Xenophon hat hinsichtlich der sozialen und gesellschaftlichen Fragen nicht so radikale, durchgreifende und umstürzlerische Ideen wie Phaleas oder Platon. Nicht durch allgemeine Güter- oder Weibergemeinschaft will er die soziale Frage lösen. So utopisch ist er nicht, er nähert sich mehr den realen Verhältnissen. Sein praktischer Blick hat gesehen, daß solche Forderungen, wie Platon sie aufstellt, doch unausführbar sind.[899]) Wenn ich oben behauptete, daß Xenophons Kyrupaedie ein Gegenstück zu Platons „Staat“ sein soll, so haben wir hier einen Punkt, wo Xenophon dem großen Philosophen, durch praktischen Blick geschult, widerspricht. Auch überspannt Xenophon in seinem Idealstaate nicht den Begriff der Einheit und Gleichheit, wie Platon das tut. Allerdings preist

---

[899]) In Bezug auf die Weibergemeinschaft z. B. läßt Xenophon bei einem Symposion den Kyros und seine Perser über die Frage der Ehestiftung von Staats wegen scherzhafte Gespräche führen (vgl. Cyrup. VIII 4).

er die *ὁμόνοια*. Ist sie unter den Bürgern vorhanden, dann: *αἱ πόλεις ἰσχυρόταταί τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίγνονται· ἄνευ δὲ ὁμονοίας οὔτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθείη οὔτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη.*[900]) Aber diese *ὁμόνοια* ist etwas ganz anderes als der Einheits- und Gleichheitsbegriff bei Platon. Auch in den einzelnen Ständen herrscht Ungleichheit, je nach Maßgabe der Anlagen u. s. w.[901])

Was nun die Gesellschaftschichten in Xenophons Idealstaat selbst betrifft, so unterscheidet er folgende: Der ideale Herrscher steht an der Spitze, er bildet gleichsam einen Stand für sich. Dann kommen die Freien, geteilt in eine höhere und niedere Schicht, in *ὁμότιμοι* und *δημόται*, zum Schluß die Sklaven. Bemerkenswert ist dabei, daß Xenophon unter der freien Bevölkerung zwei Stände annimmt. Diejenigen werden *ὁμότιμοι*, die die staatlichen Schulen durchlaufen haben, und in diese Schulen darf jeder, sei er *ὁμότιμος* oder *δημότης*, seinen Sohn schicken, sofern er nur in der Lage ist, diesem den Lebensunterhalt zu stellen.[902]) Pheraulas z. B., dessen Vater nicht zu den *ὁμότιμοι*, sondern zu den *δημόται* gehörte, wurde dennoch zuerst in den Staatsschulen zusammen mit Kyros, dem Königssohne und Thronfolger erzogen. Dann aber, als sein Vater nicht mehr die ökonomischen Voraussetzungen leisten konnte, durfte er nicht mehr diese Schule besuchen, sondern mußte sich nun der Landwirtschaft wid-

---

[900]) Mem. IV 4, 16. vgl. auch *περὶ πόρων* 5.

[901]) vgl. in § 2 die Erörterung über die geometrische Gleichheit bei Xenophon.

[902]) Cyrup. I 2, 15: *τούτων δ' οὐδεὶς ἀπελήλαται νόμῳ τιμῶν καὶ ἀρχῶν, ἀλλ' ἔξεστι πᾶσι Πέρσαις πέμπειν τοὺς ἑαυτῶν παῖδας εἰς τὰ κοινὰ τῆς δικαιοσύνης διδασκαλεῖα. ἀλλ' οἱ μὲν δυνάμενοι τρέφειν τοὺς παῖδας ἀργοῦντας πέμπουσιν, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι οὐ πέμπουσιν.* vgl. auch Cyrup. II 1, 15, wo Kyros zu den *δημόται* sagt: ... *οὐ μετείχετε τῶν ἴσων ἡμῖν, οὐχ ὑφ' ἡμῶν ἀπελαθέντες ἀλλ' ὑπὸ τοῦ τὰ ἐπιτήδεια ἀνάγκην ὑμῖν εἶναι πορίζεσθαι.* Die meiner entgegengesetzte Auffassung vertritt Lincke. (Die persische Politie. Philologus Bd. 60 N. F. Bd. 14 S. 541 ff.)

men.[903]) Die Zugehörigkeit zu den *ὁμότιμοι* ist also nicht an die Geburt gebunden, sondern lediglich an die staatliche Erziehung. Es ist die Idee und die Macht des Wissens, die hier zur Geltung kommen soll. Vor ihr beugen sich freiwillig die, die durch ihrer Hände Arbeit sich den Unterhalt erwerben müssen, die *δημόται*. Dieser freiwillige Gehorsam wird nicht durch ein soziales System bewirkt, sondern da kommt es auf die herrschende Klasse, vor allem — das haben wir schon gesehen — auf den idealen Herrscher selbst an. Die soziale Lage soll sich außerdem durch die pflichtbewußte Selbsttätigkeit des einzelnen Bürgers bessern, der mit Gaben seines Geistes und Körpers als einem köstlichen Pfunde wuchern soll. Die herrschende Klasse soll dabei nicht die untere in egoistischer Weise ausbeuten, sondern ihr zu einer würdigen Existenz verhelfen.[904]) Das ganze Leben des xenophontischen idealen Herrschers ist, wie ausführlich dargetan, von dem Streben erfüllt, ein einheitliches Reich zu gründen, dessen Bürger von politischem Parteizwist und sozialen Sorgen frei sind. Das ideale Königtum ist für Xenophon auch ein soziales und letzten Endes liegt es im Interesse der Untertanen dieses Idealstaates selbst, Untertanen zu sein.[905]) Das ist für Xenophon die Lösung des Problems, die Lösung der sozialen Frage. Und wie der ideale Herrscher sich zum *δῆμος* stellt, so ähnlich soll auch die Stellung der *ὁμότιμοι* zu den *δημόται* sein. Daß diese Homotimen, trotz ihrer geringen Zahl, dennoch eben infolge ihrer geistigen Ueberlegenheit ohne Schwierigkeiten über die *δημόται* herrschen werden, davon ist Xenophon überzeugt.[906]) Jene haben die

---

903) Cyrup. II 3, 7: *Φεραύλας Πέρσης τῶν δημοτῶν, Κύρῳ πως ἔτι οἴκοθεν συνήθης.* VIII 3, 36 f.

904) Hier kommt Xenophon den Anschauungen des Euripides sehr nahe.

905) s. o. S. 221 u. 282 ff.

906) Cyrup. II 1, 3: *οὐκ ἂν ὁ ἀριθμός σε*, ἔφη ὁ Κῦρος, *ἀκούσαντα εὐφραίνειν· ἀλλ' ἐκεῖνοι ἐννόησον, ὅτι ὀλίγοι ὄντες οὗτοι οἱ ὁμότιμοι καλούμενοι πολλῶν ὄντων τῶν ἄλλων Περσῶν ῥᾳδίως ἄρχουσιν.*

staatlichen Schulen vollständig absolviert, sie sind die Träger des Wissens. Die Masse aber schätzt, obgleich vom Instinkt beherrscht, das Wissen sehr hoch ein, um so mehr, als sie selbst glaubt, daß Wissen Macht ist. Außerdem versucht Xenophon die zweite Klasse der Bürger dadurch zu entschädigen, daß er die Homotimen für ihr leibliches Wohl in ergiebiger Weise sorgen läßt. Xenophon aber hält zwei Gesellschaftschichten der Freien für nötig: Eine, die das Land bebaut, und eine, die sich zu tüchtigen Kriegern (Offizieren) und Beamten heranbildet. Die *δημόται* werden nur aus dem Grunde nicht zum Heeresdienst in voller Ausrüstung und zur Beamtenlaufbahn herangezogen, weil ihnen eben die Zeit zur Ausbildung fehlt. In den Krieg müssen aber auch sie ziehen, wenn auch nur als Leichtbewaffnete, als *τοξόται* und *ἀκοντισταί.*[907]) Da sie aber durch ihre Tätigkeit als Landwirte ihren Körper auch gestählt haben und im Kriege der Feldherr für ihren Unterhalt sorgt, so kann es in Fällen der Not eintreten, daß sie unter die Homotimen aufgenommen werden, eine Ausrüstung wie diese erhalten und im Gebrauche der Homotimenwaffen ausgebildet werden. Kyros sagt z. B. Cyrup. II 1, 15 zu den persischen *δημόται* bei Verleihung der Homotimenbewaffnung: *ἄνδρες Πέρσαι, ὑμεῖς καὶ ἔφυτε ἐν τῇ αὐτῇ ἡμῖν καὶ ἐτράφητε, καὶ τὰ σώματά τε οὐδὲν ἡμῶν χείρονα ἔχετε, ψυχὰς δὲ οὐδὲν κακίονας ὑμῖν προσήκει ἡμῶν ἔχειν. τοιοῦτοι δ' ὄντες ἐν μὲν τῇ πατρίδι οὐ μετείχετε τῶν ἴσων ἡμῖν, οὐχ ὑφ' ἡμῶν ἀπελαθέντες, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ τὰ ἐπιτήδεια ἀνάγκην ὑμῖν εἶναι πορίζεσθαι. νῦν δὲ ὅπως μὲν ταῦτα ἕξετε ἐμοὶ μελήσει σὺν τοῖς θεοῖς. ἔξεστι δ' ὑμῖν, εἰ βούλεσθε, λαβόντας ὅπλα οἷάπερ ἡμεῖς ἔχομεν εἰς τὸν αὐτὸν ἡμῖν κίνδυνον ἐμβαίνειν, καὶ ἄν τι ἐκ τούτων καλὸν κἀγαθὸν γίγνηται τῶν ὁμοίων ἡμῖν ἀξιοῦσθαι.* Die neu aufgenommenen Homotimen sollen also auch, wie aus dem Schluß von II 1, 15 hervorgeht, da sie die gleichen Gefahren zu bestehen haben, gleichen

---

[907]) Cyrup. II 1, 16.

Anteil an Ehren und an materiellen Vorteilen genießen.[908]) Auch sie sind ja körperlich tüchtig. Während die *ὁμότιμοι* die Körperkultur systematisch betrieben haben, sind diese durch die Not und durch die Arbeit zum gleichen Resultat gelangt.[909]) Diese Ernennung von *δημόται* zu *ὁμότιμοι* ist aber nur eine Ausnahme, sie ist durch die Notlage geboten. Außerdem handelt es sich in diesem Falle um auserlesene Leute.[910]) Sonst will Xenophon sehr wohl einen Unterschied in der Gesellschaft annehmen uud eine Klasse heranbilden, die körperlich und geistig über der anderen hervorragt. Man vergleiche nur Cyrup. VIII 1, 43f.: *οὓς μὲν δὴ ἄρχειν ᾤετο χρῆναι, δι' ἑαυτοῦ οὕτω κατεσκεύασε καὶ μελέτῃ καὶ τῷ σεμνῶς προεστάναι αὐτῶν· οὓς δ' αὖ κατεσκεύαζεν εἰς τὸ δουλεύειν, τούτους οὔτε μελετᾶν τῶν ἐλευθερίων πόνων οὐδένα παρώρμα οὔθ' ὅπλα κεκτῆσθαι ἐπέτρεπεν. ἐπεμελεῖτο δὲ ὅπως μήτε ἄσιτοι μήτε ἄποτοί ποτε ἔσοιντο ἐλευθερίων ἕνεκα μελετημάτων κ. τ. λ.*

Welche politischen Rechte und Pflichten in dem xenophontischen Idealstaate mit dem Vollbürgerrecht verbunden sein sollen, erfahren wir nicht im einzelnen. Interessant ist aber folgende Stelle (Cyrup. II. 2, 26): *καὶ μὴ μέντοι σκοπεῖτε, ὅπως ἐκ τῶν πολιτῶν ἀντιπληρώσετε τὰς τάξεις, ἀλλ' ὥσπερ ἵπποι οἳ ἂν ἄριστοι ὦσιν, οὐχ οἳ ἂν πατριῶται, τούτους ζητεῖτε, οὕτω καὶ ἀνθρώπους ἐκ πάντων οἳ ἂν ὑμῖν δοκῶσι μάλιστα συνισχυριεῖν τε ὑμᾶς καὶ συγκοσμήσειν, τούτους λαμβάνετε κτλ.* Hieraus geht offenkundig hervor, daß der Staat mit der Verleihung des Vollbürgerrechts nicht engherzig sein soll. Die Geburt soll nicht immer den Ausschlag dabei geben. Die Reihen der Vollbürger sollen ergänzt werden, auch durch Leute, die durch ihre Abstammung keinen Anspruch

---

908) vgl. auch Cyrup. II 3, 11, wo Pheraulas sagt: ... *πῶς ἡμῖν οὐχ ἡδέως πρὸς τούσδε τοὺς ὁμοτίμους ἀγωνιστέον; ὅπου γε τὰ μὲν ἆθλα τῆς ἀρετῆς ἴσα πρόκειται, ...*

909) Cyrup. II 3, 13 f.

910) Cyrup. I, 5, 5 vgl. auch III 3, 41.

auf das Vollbürgerrecht besitzen. Es sollen aber die Besten für diese Auszeichnung ausgewählt werden, die voraussichtlich dem Staate am meisten nützen werden. Es ist auch hier wieder die Idee des Wissens und der Tüchtigkeit, die vor der Geburt den Vorrang haben soll.

Die Bedeutung dieser Stelle erhellt aber erst aus der Betrachtung der diesbezüglichen historischen Verhältnisse in Athen, der engherzigen athenischen Bürgerrechtspolitik. Das athenische Bürgerrecht brachte seinem Inhaber bekanntlich erhebliche materielle Vorteile, ich erinnere nur an die Verteilung der Ueberschüsse der Einnahmen, die Spenden bei den Festen, die teilweise Versorgung durch Kleruchien, an den Anspruch auf (bezahlte) Richtertätigkeit usw. Je weniger nun daran teil hatten, desto größer war der Anteil des Einzelnen. Gerade unter der radikalen Demokratie war der Wert des Bürgerrechts immer mehr gewachsen, und um so ängstlicher verwahrten sich die Bürger dagegen, daß das Vollbürgerrecht etwa an die Metöken oder die Bundesgenossen gegeben wurde.

Perikles hatte überdies im Jahre 451/0 ein Gesetz durchgebracht, wonach für Vollbürger nur die gelten sollten, deren Eltern b e i d e r s e i t s vollbürgerlich berechtigt waren.[911]) Aus der Tatsache, daß dieses Gesetz im Jahre 403/2 unter dem Archonten Eukleides wieder erneuert wurde,[912]) geht allerdings hervor, daß man es während des peloponnesischen Krieges infolge des ungeheuren Menschenverlustes mit der Handhabung des perikleischen Gesetzes nicht immer so genau genommen haben muß. Freigebig kann man aber auch während dieser Zeit der Not nicht mit der Verleihung des Bürgerrechts gewesen sein, denn Aristophanes sagt in der

---

[911]) Arist. Ἀθ. πολ. 26, 4.

[912]) Dem. g. Eubul. 30 S. 1307, 24. Schol. Aisch. g. Tim. 1, 39. Ath. 13, 577 C. vgl. Lipsius, Attisches Recht II (1908), S. 414. Gilbert, Staatsaltertümer I (1893²), S. 207. Hermann-Swoboda, Griech. Staatsaltertümer I 3 (1913⁶), S. 18 f. O. Müller, Unters. zur Gesch. d. attischen Bürger- und Eherechts. Fleckeis. Jahrb. 25. Suppl. 1899.

im Jahre 411 aufgeführten „Lysistrate“ (v. 579 ff.): „Nehmt in die Wolle (d. i. in die Bürgerschaft) hinein die Metöken und jeden Fremden, der euer Freund ist, und auch die Staatsschuldner; und weiter macht euch klar, daß die Städte, die Kolonien unseres Landes sind (also alle Untertanengemeinden) selbst daliegen wie Wollflocken; nehmt sie also und bringt sie hierher zusammen auf einen Haufen und macht aus allem ein großes Knäuel und webt daraus dem Demos einen Mantel.“ Später, im demosthenischen Zeitalter, hat das i. J. 403/2 erneuerte Gesetz unverändert bestanden.[913]) Es ist ein dunkler Punkt in der athenischen Politik, daß man nicht sah oder nicht sehen wollte, daß die Großmachtstellung Athens eine Ergänzung oder Erweiterung der vollberechtigten Bürgerschaft gebieterisch forderte. Zwar mag es einzelne Männer mit weiterem Blick gegeben haben, die diese engherzige Bürgerrechtspolitik verurteilten. Aristophanes ist einer von diesen. Und in die Richtung seiner Forderungen fällt die oben zitierte Stelle bei Xenophon. Sie zeigt, daß dieser doch einen weiteren historischen Horizont hatte, als man gewöhnlich annimmt.

Ueber Xenophons Stellung zur Frauenfrage und zu Familie und Ehe kann ich mich ganz kurz fassen. Die Stellung der Frau in Hellas, besonders in Athen ist bereits Gegenstand mannigfacher Erörterungen gewesen,[914]) nicht zum wenigsten im Anschluß an die platonische Forderung der Weiber- und Kindergemeinschaft.[915]) Gegen eine solche Gemeinschaft protestiert nun Xenophon ganz entschieden, und seine Erörterungen im Oikonomikos über die Erziehung der

---

[913]) Aristot. Ἀθ. πολ. 42, 1: *μετέχουσιν μὲν τῆς πολιτείας οἱ ἐξ ἀμφοτέρων γεγονότες ἀστῶν.*

[914]) vgl. z. B. Ed. Meyer, G. d. A. IV § 445. Beloch, Griech. Gesch. II 1 (1914) S. 158 ff. Ivo Bruns, Vorträge und Aufsätze (1905) S. 154 ff.

[915]) vgl. z. B. Pfleiderer, Sokrates und Platon S. 88 ff., S. 239 ff. Th. Gomperz, Griechische II Denker (1912) S. 410 ff. Zeller, Ph. d. Gr. II 1⁴ S. 160 f.

Mädchen liest sich wie eine Polemik und eine Kritik der platonischen Forderungen. Ueber Xenophons hohe und heilige Auffassung von der Familie und Ehe und von seiner Schätzung der Frau hat Joël ausführlich gehandelt, mit dessen Abschnitt „Der Familiensinn bei Sokrates und Xenophon“ [916]) ich mich vollkommen solidarisch erkläre. Joël hat hier Xenophons Stellung zu diesen Fragen so ausführlich erörtert und die Stellen aus seinen Schriften so erschöpfend zusammengestellt und verarbeitet, daß ich trotz eifriger Nachprüfung nichts hinzuzufügen habe. Allerdings versucht dann Joël im Folgenden („Die kynische Familienpredigt“ in Mem. II 2 u. 3) [917]) wieder kynische Einflüsse auf Xenophon nachzuweisen, die ich gerade in diesen Fragen für verfehlt halten muß. [918])

§ 6. Militärmonarchie und Tyranni.

Es ist von vornherein bei der Natur und den Lebenserfahrungen Xenophons nicht verwunderlich, daß sein Idealreich die Gestalt einer Militärmonarchie annahm. Anderes kam hinzu: Es ist bekannt, daß das Söldnerwesen immer mehr aufgekommen war und gerade zu Xenophons Zeit in Blüte stand, eine der charakteristischsten Erscheinungen des IV. Jahrhunderts. Die Söldner bildeten bald einen bedeutenden Machtfaktor im politischen Leben Griechenlands, ihre Führer kamen sehr bald zum Bewußtsein ihrer Macht und Bedeutung und wußten, daß man mit ihnen zu rechnen hatte. Wo aber Söldnerheere existieren, wird die Gesamtbevölkerung unkriegerisch und ist so der Soldateska ausgeliefert, die außerdem, da sie das Kriegsführen als Beruf ausübt, jedem Bürgerheere militärisch überlegen ist. Besonders mußten die Söldnerführer als Berufsoffiziere eine große Gewandtheit in militärisch-taktischen und -technischen Dingen erlangen. Nun war die aben-

---

[916]) II 2 S. 972—993. vgl. auch Schwartz, Griech. Roman S. 58 ff.
[917]) II 2 S. 993—1011.
[918]) s. u. Anm. 979.

teuernde Soldateska ihrem Führer blind ergeben, solange sie von ihm in ausreichendem Maße Sold und Beuteanteil erhielt. Dann aber konnte er sie hinführen, wohin er wollte, und ihnen Aufgaben stellen, wie es ihm beliebte und in seinem Interesse lag; denn das Söldnerwesen tritt bald aus dem Dienste einzelner Staaten heraus und stellt sich auf sich selbst. Der Führer steht dem Staate, dem er dient, fast wie eine selbständige politische Macht gegenüber, er treibt Politik auf eigene Faust, stellt sich gleichsam als selbständiger Dynast dar, erscheint im Besitze eigener Städte, fast in fürstlicher Stellung. Das Söldnerwesen erwies sich also als überaus günstig für die Entwicklung dynastischer Bestrebungen, als ein vortreffliches Werkzeug für die Bestrebungen kühner Usurpatoren. Es ist das eine Entwicklung, die später in hellenistischer Zeit zur vollen Entfaltung kommen sollte. Aber schon früh war eine Reihe solcher antiker Condottieren zu großer Macht und bedeutendem Einfluß gelangt, sie hatten z. B. Töchter auswärtiger Fürsten geheiratet, ja selbst Fürstentümer gegründet; Xenophon selbst hätte der Schwiegersohn des thrakischen Königs Seuthes werden können, aber da wollte er nicht; anderseits hätte er sich, wie schon an anderer Stelle erwähnt, in Kleinasien mit Hilfe der Kyreer gern ein Fürstentum gegründet, aber das gelang ihm nicht. Iphikrates heiratete eine Tochter des Kotys, des Herrschers des Odryserreiches, Charidemos eine andere desselben Königs und trat nach dessen Tode selbst an seine Stelle! Chares eroberte sich das Fürstentum Sigeion am Hellespont usw. So hatte sich gezeigt, was ein willensstarker Mann vermag, der eine bewaffnete Macht hinter sich hat. Xenophon mag nun eingesehen haben, daß in den zerrütteten Verhältnissen Griechenlands nur ein Herrscher mit starker militärischer, ihm unbedingt ergebener Macht Ordnung und Ruhe und Frieden würde schaffen können. Ein starker, zielbewußter Mann sollte diese Söldnermassen politisch und national wirksam machen, sie zusammenfassen und in geordnete Bahnen leiten. Das konnte nur durch umfassende politische Neubildungen geschehen, und

diese sollte die Monarchie hervorrufen. Es ist, als hätte Xenophon die Militärmonarchien kommen sehen, die später zur Diadochenzeit entstehen sollten.

Eng mit diesen Fragen hängt auch seine Stellung zur Tyrannis zusammen. Condottiere und Tyrann sind ja nicht wesentlich verschieden, besonders wenn es dem ersteren gelungen war, sich ein Fürstentum zu gründen. Die Söldnerführer der Phoker z. B. (Philomelos, Onomarchos, Phayllos, Phalaikos) werden von Aischines direkt als Tyrannen der Phoker bezeichnet. Es ist nun klar, daß eine Militärmonarchie nicht auf legitimem Wege würde gegründet werden können, sondern nur auf dem der Gewalt. Ob legitim oder illegitim, ist Xenophon aber ganz gleichgiltig. Das bedeutet ja auch für ihn keinen Unterschied für Königtum und Tyrannis; denn wir haben bereits oben gesehen, daß er diese beiden Regierungsformen als Alleinherrschaften definiert, in denen der Herrscher *κατὰ νόμους* bezw. *μὴ κατὰ νόμους* regiert. Der Tyrannis also, insofern sie illegitimen Ursprunges ist, steht er durchaus nicht feindlich gegenüber, wohl aber, insofern sie Willkürherrschaft ist. Charakteristisch ist die Erörterung im „Hiero“, der sein Programm einer Umwandlung der Demokratie in eine Tyrannis und einer solchen in eine mustergiltige Monarchie enthält. Hiero selbst hatte gezeigt, wie auch aus einer zügellosen Demokratie die Einheit der Gewalt dem Staate wieder Ordnung zu bringen vermöge. Nun zeigt Xenophon dem Tyrannen noch, wie er wegen des illegitimen Ursprungs seiner Macht noch nicht gesetzwidrig zu herrschen brauche; er könne aus einem *τύραννος* ein *βασιλεύς* werden, indem er nach den Maximen eines wahren Herrschers handle. Diesen Weg über die Tyrannis, der zur Verwirklichung seines Staatsideals führen sollte, konnte Xenophon in der Kyrupaedie nicht dartun. Hier war er, da er nun einmal die Persermonarchie als Hintergrund wählte, an die Tatsache gebunden, daß Persien von vornherein ein Königtum bildete. Soweit konnte er denn doch nicht in seiner Ummodelung der historischen Tatsachen gehen, daß er auch das noch änderte.

Darin liegt auch gleichzeitig der Grund, daß sich Xenophon nicht klar über die Frage der Erblichkeit der königlichen Würde in seinem Idealstaate äußern konnte. Kyros erbt die Herrschaft, die nach seinem Tode an seinen ältesten Sohn fällt.[919]) Das Reich verfällt aber, da der neue Herrscher kein *βασιλικὸς ἀνήρ* ist. Xenophon verfehlt nicht, das gelegentlich hervorzuheben. Ich meine daher, er wird nur für Erblichkeit der Herrschaft sein, wenn der Nachfolger ebenso wie sein königlicher Vater ein wahrer Herrscher ist. Diese Ansicht ist leicht erklärlich. Eine solche aus der Tyrannis hervorgegangene Herrschaft, ebenso wie eine Militärmonarchie, hält sich nur durch die starke Persönlichkeit des Herrschers. Stirbt dieser, so verfällt meist das Reich, wenn nicht andere wenigstens über Teile des Reiches sich zu Herrschern emporschwingen. Das hat deutlich die spätere Zeit der Diadochen gezeigt. Und in Xenophons Reich, das haben wir oben zur Genüge gesehen, kommt ebenfalls alles auf die Persönlichkeit des *βασιλεύς* an.

Denselben Weg zur praktischen Verwirklichung seines Ideals wollte bekanntlich auch Platon gehen, indem er sich an den Tyrannen Dionys von Syrakus wandte. Ein junger Tyrann von edlem Charakter nnd hoher geistiger Begabung, beraten von einem philosophischen Gesetzgeber, würde nach seiner Ueberzeugung seinen Idealstaat realisieren können.[920])

Auch später noch bildete die Frage der Umwandlung einer *τυραννίς* in eine *βασιλεία* den Gegenstand eifriger Erörterungen. Aristoteles hat sich ebenfalls über diese Frage geäußert. Weder bei der Erörterung über das Königtum noch bei der über die Tyrannis läßt er erkennen, daß er auf die Ererbung einer monarchischen Gewalt Wert legt.[921]) Er empfiehlt als Erhaltungsmittel der Tyrannis die Nachahmung des wahren Königtums.[922]) Im einzelnen legt er dann die

---

919) Cyrup, VIII 7, 9.

920) Lep. p. 709e — 712a.

921) Vgl. Oncken, Staatslehre des Aristoteles II S. 808.

922) Pol. VIII 8.

Maxime dar, nach denen ein solcher Tyrann handeln solle und schließt mit einer historischen Uebersicht zum Beweise der Richtigkeit seiner Behauptungen.

§ 7. Die konstitutionelle und die absolute Monarchie.

Tritt uns in der Kyrupaedie vor allem eine Militärmonarchie zutage, die in der Hauptsache nur von dem souveränen Willen des Herrschers als obersten Kriegsherrn geleitet wird, so finden wir doch noch mannigfache Aeußerungen darüber, wie sich Xenophon die innere Verwaltung des Reiches, und was alles damit zusammenhängt, gedacht hat. Offenbar macht nämlich Xenophon doch einen Unterschied zwischen dem Verhalten und der Stellung des obersten Kriegsherrn zu seinen Soldaten und der des Herrschers zu seinen Untertanen. Er deutet das allerdings nur an. So war z. B. Kyros im Felde für jeden Soldaten zu jeder Zeit zu sprechen. In Friedenszeiten soll das aber nicht geschehen, da sollen sich die Betreffenden erst an seine obersten Räte, an seine „Freunde“ wenden und um Einführung bitten. Diese können auch in unwichtigen Dingen selbst Rat und Hilfe erteilen.[923]) Als Grund dafür, daß es in Friedenszeiten anders damit gehalten werden soll als im Felde, läßt Xenophon den Kyros angeben: In Kriegsangelegenheiten könne ein Feldherr das, was er zu wissen habe, nie früh genug erfahren, und dürfe das, was er zu tun habe, niemals zu spät tun. Feldherren, die sich nur wenig sehen ließen, versäumten vielerlei Notwendiges.[924]) Dazu komme, daß im Felde die große Masse auf jede Art und Weise gewonnen werden müsse, mit größter Bereitwilligkeit Mühen und Gefahren auf sich zu nehmen. In Friedenszeiten sei der Herrscher aber nicht nur auf dieses Verfahren angewiesen, sondern könne bei gegebener Gelegenheit auch auf andere Weise Leute ge-

---

[923]) Cyrup. VII 5, 37 ff.
[924]) Cyrup. VII 5, 46.

winnen.[925]) So richtet sich Kyros auch eine königliche Hofhaltung ein[926]) und bildet eine Leibwache von Eunuchen.[927])

Der Idealherrscher soll nach Xenophons Ansicht gar nicht so unumschränkt sein, wie er uns in seiner Stellung als oberster Kriegsherr entgegentritt. Auch er soll die Gesetze achten. So gehorcht Kyros streng den Sitten und Gesetzen seines Vaterlandes.[928]) Außerdem muß er bei seinem Regierungsantritte einen Vertrag mit dem Perservolke beschwören. Ueber dieses darf er nicht *ἐπὶ πλεονεξίᾳ ὥσπερ τῶν ἄλλων*[929]) herrschen. Man könnte demnach als das x e n o p h o n t i s c h e S t a a t s i d e a l d i e k o n s t i t u t i o n e l l e M o n a r c h i e bezeichnen. Der König hat zu schwören, bei jedem feindlichen Angriffe auf persisches Land oder bei jedem Versuche, die persische Verfassung zu stürzen, mit aller Macht einzugreifen. Das Volk dagegen schwört, stets, wenn jemand den König vom Throne stoßen oder einer seiner Untertanen von ihm abfallen wolle, ihm zu des Königs und seinem eignen Schutze für alle Befehle zur Verfügung zu stehen.[930]) In Persien, d. h. in dem xenophontischen Idealreiche, besteht gleiches Recht für alle, und der König ist nur der erste Diener seines Staates. Seine Einnahmen sind genau festgesetzt; nicht persönliche Neigung, sondern gesetzliche Bestimmung ist der Maßstab für sein Denken und Tun.[931])

Es ist bereits oben (S. 127 f.) in anderem Zusammen-

---

[925]) Cyrup. VII 5, 55 f.

[926]) Cyrup. VII 5, 37—57.

[927]) Cyrup. VII 5, 58—68.

[928]) Cyrup. IV 5, 17: *ἃ δ' ἔχομεν ἡμεῖς, ὁρᾷς μὲν αὐτός, κρύπτε δὲ τούτων ἐγὼ πέμπων εἰς Πέρσας καλῶς καὶ νομίμως ποιοίην ἂν τὰ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τὸν πατέρα ἐρώτα, τὰ δὲ πρὸς τὸ κοινὸν τὰς ἀρχάς.*

[929]) Cyrup. VII 5, 24.

[930]) Cyrup. VIII 5, 25.

[931]) Cyrup I 3, 18: … *ἐν Πέρσαις τὸ ἴσον ἔχειν δίκαιον νομίζεται. καὶ ὁ σὸς πρῶτος πατὴρ τὰ τεταγμένα μὲν ποιεῖ τῇ πόλει, τὰ τεταγμένα δὲ λαμβάνει. μέτρον δὲ αὐτῷ οὐχ ἡ ψυχὴ ἀλλ' ὁ νόμος ἐστίν.*

hange gesagt worden, welch hohe Bedeutung für den Griechen der *νόμος* hat. Auch Xenophon steht unter dem Einfluß dieser typisch hellenischen Anschauung vom *νόμος*. Daher auch dessen Betonung trotz des Vorhandenseins des idealen Herrschers! Es mag daher gerechtfertigt erscheinen, an dieser Stelle kurz auf seine Anschauung von Recht und Gesetz einzugehen.

Alles Gesetzmäßige ist nach seiner Ansicht auch gerecht, jede Gesetzwidrigkeit aber eine Gewalttat. Der Richter müsse daher stets, so fordert er, sein Urteil in Uebereinstimmung mit dem Gesetze fällen.[932] Diese Definition des Gerechten als des Gesetzmäßigen findet sich auch in der fingierten Unterredung des Sokrates mit Hippias (Mem IV 4). Er rühmt dort des Sokrates Gerechtigkeit, der nicht nur im Privatleben mit allen den Gesetzen gemäß verkehrt, sondern auch im Staatsleben den Obrigkeiten in allem, was die Gesetze vorschrieben, zu Haus und im Felde Gehorsam geleistet habe, und zwar in einer Weise, daß er vor den anderen mit seiner Pflichttreue hervorleuchtete. Sokrates habe streng nach den Gesetzen gehandelt und es mit seinen Bürgerpflichten sehr ernst genommen. Xenophon erinnert an die bekannte Volksversammlung, bei der jener gerade präsidierte und in der man über die unglücklichen Feldherren zu Gericht saß, die bei den Arginusen gesiegt hatten und nachher angeklagt waren, weil sie für die Rettung und Bestattung der Mannschaften nicht genügend gesorgt hätten. Hier habe sich Sokrates auf Grund der Gesetze (*σὺν τοῖς νόμοις*) dem Ungestüm des Volkes ehrlich und mannhaft widersetzt. Und unter der Herrschaft der Dreißig habe er die Zumutungen dieser, sich an ihren gesetzlosen Missetaten zu beteiligen, abgewiesen. —[933]

[932] Gyrup. I 8, 18.

[933] Mem. IV 4, 3: *καὶ ὅτι οἱ τριάκοντα προσέταττον αὐτῷ παρὰ τοὺς νόμους τι, οὐκ ἐπείθετο.* Und gleich darauf in einem andern Fall: ... *μόνος οὐκ ἐπείσθη, διὰ τὸ παρὰ νόμους αὐτῷ προστάττεσθαι.* — *τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι* heißt es auch Mem. IV 4, 12. vgl. auch Mem. IV 6, 5 f. bes. § 6: ... *ὁριζόμενοι δικαίους εἶναι τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα.*

Das *νόμιμον* seien ja die rechtskräftig zustande gekommenen Gesetze des jeweiligen Staates.[934]) Sokrates und mit ihm Xenophon schätzen also den Wert der positiven, historisch gewordenen Ordnungen überaus hoch (Gegensatz zu den Sophisten, besonders zur Naturrechtstheorie des Hippias!). Daß die Gesetze nicht unveränderlich seien, sondern häufig verworfen und geändert würden,[935]) tue dabei gar nichts zur Sache, selbst nicht, wenn die Gesetze unverständig und ungerecht seien. Diese Auffassung möchte ich als von Sokrates übernommen bezeichnen. Wie Sokrates sich der ungerechten Handhabung der Gesetze und Befehle, die gegen das Gesetz gingen, widersetzte, so hat er auch durch seinen Tod gezeigt, daß man den Gesetzen, solange sie da sind, jedenfalls gehorchen müsse. Darin lag ja für ihn selbst der Konflikt. Er war angeklagt, durch seinen Tadel gegen bestimmte Verfassungsinstitutionen das Ansehen des Gesetzes untergraben zu haben, und er selbst sah sich einem Todesurteil gegenübergestellt, das er unbedingt für ungerecht halten mußte, das er aber dennoch an sich vollziehen ließ, nur um nichts gegen die Autorität der Gesetze zu tun. Dieser Standpunkt des Sokrates, den er — selbst als es um sein Leben ging — nicht aufgegeben hat, mag auf Xenophon einen ungeheuren Eindruck gemacht haben. Dieser Eindruck klingt in den Worten nach: „Die Pythia tat den Ausspruch, wer nach dem Gesetze des Staates verfahre, der verfahre pflichtgemäß; so verfuhr auch Sokrates selbst und ermahnte die anderen dazu; die aber, die irgendwie anders verfuhren, hielt er für revolutionär und töricht.“[936]) So tritt auch Xenophon für unbedingten Gehorsam gegen das bestehende Gesetz ein. Ohne die Unterordnung des Einzelnen unter das jeweilig bestehende Gesetz

---

[934]) Mem. IV 2, 13: *ἅ οἱ πολῖται συνθέμενοι ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο.*

[935]) Mem. IV 4, 14.

[936]) Mem. I 3, 1.

könne kein Haus, geschweige denn ein Staat existieren.[937]) Daher preist er auch an Agesilaos dessen Gehorsam und sein Bestreben *οἴκοι τὰ νόμιμα μὲν ἄρχειν, τὰ νόμιμα δὲ ἄρχεσθαι.*[938])

Jetzt verstehen wir auch, warum Xenophon in der idealen Erziehung gerade die *δικαιοσύνη* unter den Tugenden zu pflegen verlangte. Ist ihm doch das Gerechte und das Gesetzmäßige identisch! Die besondere Pflege der *δικαιοσύνη* hat noch andere, aber auf demselben Gebiete liegende Gründe; und zwar liegen diese in der engen Verbindung von Staat und Gerechtigkeit. Der Zweck des Staates soll in der Verwirklichung der Gerechtigkeit erkannt werden. Das staatliche Zusammensein der Menschen bedingt einen Konflikt, der nur durch die Gerechtigkeit beseitigt werden kann. Daher deckt sich die Untersuchung über den Staat, besonders über den besten Staat, vielfach mit der über die Gerechtigkeit. Vom Wesen der Gerechtigkeit ging daher auch Platon in seinem Idealstaate aus. Die Gerechtigkeit ist ihm die alle anderen Tugenden umfassende Haupttugend; das Prinzip seiner Ethik ist die *δικαιοσύνη*. Dasselbe gilt auch für den Staat. So verschmilzt sich auch bei ihm, wie das überhaupt für das griechische Denken typisch ist, Ethik und Politik.[939]) Der Staat soll die Gerechtigkeit verwirklichen,

---

[937]) Mem, IV 4, 16: ... *ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται. τούτοις γὰρ τῶν πολιτῶν ἐμμενόντων, αἱ πόλεις ἰσχυρόταταί τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίγνονται.· ἄνευ δὲ ὁμονοίας οὔτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθείη οὔτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη.* vgl. Cyrup. VII 5, 86. Mem. III 5, 16. *Λακ. πολ.* VIII 2.

[938]) Ages. II 16. vgl. VII 2.

[939]) Auch Aristoteles ist überzeugt, daß die Ethik die Grundlage der Philosophie sein müsse, daß die Politik ein Teil der Ethik sei, und zwar der, der es hauptsächlich mit der Frage der Gerechtigkeit zu tun habe. In dieser Verbindung von Politik und Ethik liegt ein fruchtbarer Gedanke, der lange Zeit nachgewirkt hat und heute noch wirksam ist. Die Politik soll auch Erziehungslehre enthalten, soll Kulturpolitik werden; denn hierin liegt der Hauptzweck des Staates, in der Förderung der kulturellen Interessen seiner Glieder. Die Betonung des Rechtscharakters des Staates und seines Zusammenhanges mit der Ethik brachte in neuerer Zeit die Ueberwindung des Zeitalters des Naturrechts und inaugurierte eine Periode, die mit Recht das klassische Zeitalter genannt

und dazu müssen die Menschen selbst gerecht werden. Darum ist das Ideal ein Staat der Gerechtigkeit. Der Rechtsstaat, den Platon in den *Νόμοι* schildert, kommt erst an zweiter Stelle. Bei Xenophon verbindet sich gewissermaßen beides, der Rechtsstaat und der Staat der Gerechtigkeit; darum herrschen in seinem Idealstaate die Gesetze, die auch der Herrscher anerkennen muß, und darum will er anderseits die Menschen selbst gerecht machen, und zwar seiner geschilderten Erziehungsmethode gemäß durch Belehrung und Uebung; dadurch will er den Bürgern seines Idealstaates die *δικαιοσύνη* gleichsam zur zweiten Natur machen.

Eins scheint bei alledem noch bestehen zu bleiben: Der Widerspruch zwischen den bestehenden Gesetzen und der besseren Erkenntnis eines *βασιλικὸς ἀνήρ*, ein Widerspruch, der z. B. einen Sokrates zum Tode geführt hatte. Schon dies mußte doch Xenophon zum Nachdenken über das Problem anregen. Die Lösung liegt nicht in der Stelle Cyrup. VIII 1, 22,[940]) wo es heißt, der wahre Herrscher sei ein lebendiges Gesetz. Die Begründung zeigt, daß es hier mit dem *νόμος βλέπων* eine ganz andere Bewandtnis hat, daß er darunter etwas ganz anderes versteht als Platon, der im „Kriton" noch auf dem Standpunkte strengster Befolgung der Gesetze — auch von seiten des Inhabers der höchsten Ein-

---

wurde, mit dem man auch jetzt wieder Verbindungen sucht. Kant (und, von ihm beeinflußt, Schiller) hat die politische Bedeutung der Erziehung erkannt, wenn er z. B. sagt: „In der ganzen Verfassung des Staates ist es nicht auf Glückseligkeit, sondern auf die Gerechtigkeit abgesehen, d. h. auf den Zustand, wo jedem das Seine wird" (Werke, herausgegeben von Hartenstein, VI, S. 341) und „Die beste Regierungsform ist nicht die, worin es am bequemsten ist zu leben, sondern worin dem Bürger sein Recht am meisten gesichert ist". (Reiche, Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Königsberg 1889—98. Heft II, S. 110).

[940]) ... *αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἐδόκει καὶ διὰ τοὺς γραφομένους νόμους βελτίους γιγνομένους ἀνθρώπους· τὸν δὲ ἀγαθὸν ἄρχοντα βλέποντα νόμον ἀνθρώποις ἐνόμισεν, ὅτι καὶ τάττειν ἱκανός ἐστι καὶ ὁρᾶν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν.*

sicht — steht, sich dann aber, wie wir noch sehen werden, zu einem anderen Standpunkte hindurchringt, der die Lösung des Widerspruches bringen soll.

Für Xenophon aber mag die Lösung des Problems (wenn man überhaupt von einer solchen bei ihm reden kann; denn klar und bewußt ist sie ihm nicht geworden, auch hat er sich selbst nicht darüber geäußert, sie läßt sich nur aus dem ganzen Aufbau und Zusammenhang seines Idealstaates vermutungsweise erschließen) in Folgendem liegen: Die Gesetze sollen nach seiner Ansicht überhaupt der Vernunft gemäß sein; und die Gesetze in seinem Idealstaate sollen natürlich ganz besonders dieser Forderung entsprechen. Dann hat aber auch der Idealherrscher, die höchste Verkörperung der Vernunft, keine Veranlassung, sich über sie hinwegzusetzen. Ferner muß zugegeben werden, daß der Idealherrscher doch nicht sehr durch die Landesgesetze (über deren Inhalt Xenophon vorsichtigerweise sich wenig äußert, vgl. im allgemeinen nur die Gesetze über die staatliche Erziehung usw.) beschränkt zu sein scheint. Das ist sicher Absicht von seiten Xenophons, so wenig er sich auch über den Inhalt der Landesgesetze klar sein mag. Wer ein solches Maß von Tugend und Weisheit besitzt, wie es Xenophon dem Kyros zuschreibt, das dem der Gesamtheit der Untertanen das Uebergewicht hält, für den können ja eigentlich auch Gesetze nur überflüssig, ja verderblich sein. Daher müssen die Gesetze den Entschlüssen des Herrschers weitesten Spielraum lassen, daher müssen sie auch selbst durchaus im Einklang mit der Vernunft stehen. Sollte die Einsicht des wahren Herrschers aber ein besseres Gesetz gefunden haben, so soll er natürlich die Aenderung bewirken, aber diese soll stets auf gesetzmäßigem Wege geschehen, nicht mit Gewalt oder aus Willkür, sondern innerhalb der gesetzlichen Formen, durch Ueberzeugung der Bürger.[941])

Im Gegensatz zu seiner idealen konstitutionellen Monarchie hat Xenophon die absolute Monarchie, die Despotie

[941]) Mem. I 2, 10 ff.

Mediens geschildert. Der medische König ist vollkommen unumschränkter Herrscher;[942]) er hat aber die Herrschaft nicht inne, weil er der Tüchtigste ist, sondern weil die Untertanen der Meinung sind, die Könige seien in jeder Beziehung besser als sie alle.[943]) Kyaxares aber ist in jeder Beziehung von Xenophon absichtlich als das strikte Gegenteil zu Kyros gezeichnet.

Die absolute Monarchie findet allerdings auch in Xenophon einen Fürsprecher. Absolut soll der König über die unterworfenen Völker regieren,[944]) wohl weil diese es nicht verdienen, Gesetze zu haben, die den Willen des Herrschers beschränken. Aber diese absolute Monarchie ist denn doch ganz anderer Art als die medische. Zwar die Kennzeichen sind dieselben: Der Herrscher ist nicht an Gesetze, in keiner Richtung an die Mitwirkung von Organen gebunden, die von ihm unabhängig wären. Aber der Herrscher ist eben der ideale, so ganz z B. von dem medischen verschieden; er ist die verkörperte Vernunft und kann nicht im Gegensatz zu dieser handeln.

Beides, die absolute und die konstitutionelle Monarchie, findet sich auch sonst in der griechischen Idealphilosophie vertreten, z. B. bei Platon. In der *Πολιτεία* hatte er bekanntlich die Frage, ob der bestmögliche Staat Aristokratie oder Monarchie sein solle, offen gelassen. Da aber hier die *ἄρχοντες* Philosophen und somit die Quellen des Gesetzes sind, ging

---

[942]) Cyrup. I 3, 18 sagt Mandane zum jungen Kyros: *ἀλλ' οὐ ταὐτά, ὦ παῖ, παρὰ τῷ πάππῳ καὶ ἐν Πέρσαις δίκαια ὁμολογεῖται. οὗτος μὲν γὰρ τῶν ἐν Μήδοις πάντων ἑαυτὸν δεσπότην πεποίηκεν. ... ὅπως οὖν μὴ ἀπολῇ μαστιγούμενος, ἐπειδὰν οἴκοι ᾖς, ἂν παρὰ τούτου μαθὼν ἥκῃς ἀντὶ τοῦ βασιλικοῦ τὸ τυραννικόν, ἐν ᾧ ἐστι τὸ πλέον οἴεσθαι χρῆναι τάντων ἔχειν.*

[943]) Cyrup. V 5, 34: *οὐ γάρ τοι ἐγὼ Μήδων ἦρχον διὰ τὸ κρείττων αὐτῶν πάντων εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ τὸ αὐτοὺς τούτους ἀξιοῦν ἡμᾶς αὐτῶν πάντα βελτίονας εἶναι.*

[944]) Cyrup. VIII 5, 24: *εἰ δὲ ἢ σύ, ὦ Κῦρε, ἐπαρθεὶς ταῖς παρούσαις τύχαις ἐπιχειρήσεις καὶ Περσῶν ἄρχειν ἐπὶ πλεονεξίᾳ ὥσπερ τῶν ἄλλων.*

er auf keine spezielle Gesetzgebung ein. Vollkommen vom monarchischen Gedanken beherrscht ist bereits der Πολιτικός. Hier mußte Platon unbedingt zu der Frage Stellung nehmen, ob der Herrscher nach Gesetzen regieren solle oder nicht. Er sagt da ungefähr folgendes: Wer sich im sicheren Besitze der politischen Erkenntnis und der königlichen Kunst sicher fühle, dürfe sich nicht durch Niederschreiben von Gesetzen Fesseln anlegen, ebensowenig wie der Arzt oder der Kapitän, es sei aber seine Pflicht, nach der ihm innewohnenden Einsicht zu befehlen und Gehorsam auch durch Gewalt zu erzwingen. Nur das Eine, Hochwichtige müsse der weise und gute Herrscher stets beobachten: strenge Gerechtigkeit und das Wohl der Untertanen.[945]) — Platon proklamiert direkt den aufgeklärten Absolutismus, wenn er sagt: ὥσπερ ὁ κυβερνήτης τὸ τῆς νεὼς καὶ ναυτῶν ἀεὶ συμφέρον παραφυλάττων, οὐ γράμματα τιθεὶς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, σῴζει τοὺς συνναύτας, οὕτω καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον παρὰ τῶν οὕτως ἄρχειν δυναμένων ὀρθὴ γίγνοιτ᾽ ἂν πολιτεία, τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω;[946]) Der wahre Staatsmann, der βασιλικὸς ἀνήρ, steht also über den Gesetzen und kann sich deren Fesseln nicht anlegen; er soll, nur der eigenen Vernunft und Erkenntnis folgend, regieren. Ein Gesetz könne, sagt Platon, bei seiner Starrheit nicht das stets Zuträglichste und Gerechteste genau umfassen. Das verhindere die Mannigfaltigkeit und Ruhelosigkeit der menschlichen Verhältnisse, der unerschöpfliche Reichtum neuer Ereignisse. Das durchgängig Einfache könne unmöglich dem niemals Einfachen angemessen sein. Nicht der Buchstabe, sondern der Geist mache lebendig. Die Herrschaft der Gesetze sei daher ein nicht fehlerfreies Surrogat für die der Einsicht und Vernunft. Platon hatte aber mit diesen Anschauungen bei Dionys schlechte Erfahrungen gemacht, er hatte schließlich erkannt, daß es kaum einmal einen

---

945) Politikos p. 295 b bis 299 e.
946) ebenda p. 297 a.

solchen idealen Regenten geben könne und daß sein Idealstaat nur für Götter und Göttersöhne sei. Darum fährt er nun fort: Da nun aber in den Staaten kein König aufwachse wie in den Bienenstöcken, der alle an Geist und Körper übertreffe, so müsse man schon zusammenkommen und Gesetze abfassen und wenigstens eine Spur der richtigen Staatsverfassung verfolgen, sich nach der besten möglichen Verfassung umsehen.[947]) Der Herrscher solle dann nach Gesetzen herrschen, die sich den Grundzügen der *Πολιτεία* möglichst nähern, und zwar als Nachahmer des *ἐπιστήμων*, aber *μετὰ δόξης κατὰ νόμους*.[948]) So tritt ihm an die Stelle des aufgeklärten Absolutismus, der nun einmal nicht verwirklicht werden könne, die konstitutionelle Monarchie, als die beste der sechs unvollkommenen Staatsformen.[949]) Und diese ist es auch, die er dann in den *Νόμοι* fordert. Hier verlangt er eine Mischung der Verfassungsformen, eine Teilung der Gewalten. Da in diesen Staaten das wahre Wissen fehlt, so müssen die Gesetze alles gut machen. Nur sie können *δεσπόται* sein, die Herrscher sind die Diener der Gesetze, *ἄρχοντες ὑπηρέται νόμοις* vgl. p. 715), und nur der Rechtsstaat ist Politie.[950])

---

[947]) Politikos p. 301 d, e.

[948]) Politikos p. 301 b.

[949]) Politikos p. 302 e: *μοναρχία τοίνυν ζευχθεῖσα μὲν ἐν γράμμασιν ἀγαθοῖς, οὓς νόμους λέγομεν, ἀρίστη πασῶν τῶν ἕξ.*

[950]) Beide monarchische Verfassungsformen kennt auch Aristoteles, er tritt für sie in bestimmten Fällen ein, obwohl er ja bekanntlich das makedonische Königtum nicht berücksichtigt. Er sagt z. B. (Pol. III 8, 1 ff.): *ὥσπερ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον . . . τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος*, und bald darauf: wenn in einem Staate ein Mann alle anderen an Tugend so sehr überrage, daß die Tugend und die politische Leistungsfähigkeit aller anderen zusammengenommen mit der seinigen nicht verglichen werden könne, so könne die republikanische Ordnung des Aemterwechsels und der Unterordnung unter die Gesetze für ihn nicht bestehen, sondern es bleibe nur, ihm zu gehorchen und ihn zum Herrn zu machen nicht in konstitutionell beschränkter Ordnung, sondern schlechthin. (vgl. Pol. III 8, 7 p. 1284 b, 28 ff. u. Ed. Meyer, Kleine Schriften S. 307). Dagegen preist er an anderer Stelle den *νόμος* als *νοῦς ἄνευ ὀρέξεως* und sagt, die oberste

Mit der Frage der inneren Verwaltung des Reiches hat sich Xenophon nicht besonders abgegeben. Außerdem hat er hier manche Institutionen übernommen, die tatsächlich in Persien existierten oder existiert hatten. Doch tut das insofern für unsere Frage nichts zur Sache, da er ja auch nur die übernimmt, die ihm sympathisch sind und die er als praktisch und wertvoll erkannt hat. Es sind im allgemeinen folgende:

Das Reich wird in zwölf „Phylen" eingeteilt.[951]) Die Residenz des Königs wechselt je nach Klima und Jahreszeit, zugleich auch, damit er in der großen Monarchie mehr persönlich an der Verwaltung teilnehmen kann.[952]) In die Verwaltungsgeschäfte teilen sich die einzelnen Altersklassen. Die Knaben haben mit der Verwaltung natürlich noch nichts zu tun, die Epheben aber stellen sich ihren Vorstehern für Staatsgeschäfte zur Verfügung,[953]) sie werden auch besonders als Polizei verwandt.[954]) Die erwachsenen Männer führen die Staatsgeschäfte, die reifen Verstand und Erfahrung und Vollbesitz der Kraft erfordern. Aus ihnen werden alle Beamte gewählt.[955]) Den *γεραίτεροι* endlich liegt die gesamte Rechtspflege ob; ihnen steht auch die Entscheidung über Leben und Tod zu; sie haben ferner die Wahlen sämtlicher Beamten vorzunehmen, pflichtvergessene Beamte zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen, z. B. mit Atimie usw.[956]) Ein Rat der Aeltesten und der obersten Staatsbeamten wird Cyrup. VIII 5, 22 erwähnt.[957]) Dann gibt es auch Beamte für bestimmte Ver-

---

souveräne Gewalt komme guten Gesetzen zu und der Herrscher habe nur darüber Machtvollkommenheit, was die Gesetze nicht genau bestimmten, weil nicht leicht über alle Einzelheiten sich klar zutreffende allgemeine Regeln geben ließen (Pol. III 6, 13 p. 1282 b).

[951]) Cyrup. I 2, 15.

[952]) Cyrup. VIII 6, 22.

[953]) Cyrup. I 2, 9.

[954]) Cyrup. I 2, 12. Ueber den Ephebendienst bei Platon vgl. Rep. p. 537, leg. p. 760—763, 778 d ff.

[955]) Cyrup. I 2, 13.

[956]) Cyrup. I 2, 14.

[957]) .. *ἐκ δὲ τούτου συνέλεξε Καμβύσης τοὺς γεραιτέρους Περσῶν καὶ τὰς ἀρχάς, οἵπερ τῶν μεγίστων κύριοί εἰσι.* vgl. auch VIII 7, 5.

waltungszweige. Sie werden vom Könige ernannt, so z. B. Steuereinnehmer, Aufseher der öffentlichen Arbeiten, Schatz-, Speise-, Stallmeister u. a. m.[958]) Ein besonderes Finanzministerium soll im Idealstaate errichtet werden, und zwar weil der König Muße brauche, um in dem großen Reiche wenigstens für das Allerwichtigste zu sorgen. Die Regelung der Einkünfte und Ausgaben würde allein schon seine ganze Arbeitskraft in Anspruch nehmen. Bereits die Erledigung seiner eigenen Finanzen würde ihm die Sorge für das Wohl des Ganzen unmöglich machen.[959]) Als Vorbild für die Organisation der Finanzverwaltung soll die des Heeres gelten.[960]) Der Höhergestellte hat stets die Aufsicht über seine Untergebenen, so daß also schließlich niemand ohne Aufsicht ist. Der König selbst inspiziert den Finanzminister.[961]) Ueberhaupt ist nach Xenophons Ansicht für die Zivilverwaltung die Militärverwaltung als Vorbild zu nehmen. Auf diese Weise wird die gesamte Verwaltung zentralisiert. Der König hat nur mit wenigen Leuten zu tun und kann sich doch um die gesamten Verwaltungsangelegenheiten kümmern.[962]) Auch eine besondere Kriminalpolizei soll eingerichtet werden, die „Augen und Ohren“ des Königs. Diese Polizei steht mehr unter der persönlichen Leitung des Königs, der jede wichtige Nachricht reichlich belohnt.[963]) Bei einem Gerichtsverfahren sollen sich die streitenden Parteien möglichst über die Wahl der Richter einigen.[964]) Da nun der König in der großen Monarchie nicht selbst überall nach dem Rechten sehen kann, so soll er jährlich einen Beamten mit einer Heeresmacht im Reiche umhersenden, der als Bevollmächtigter des Königs

[958]) Cyrup. VIII 1, 9.

[959]) Cyrup. VIII 1, 13.

[960]) Der Militär Xenophon richtet überhaupt seinen Idealstaat nach dem Muster eines Heeres ein, wie der Architekt Hippodamos von Milet seinen Staat aufbaut wie ein Haus.

[961]) Cyrup. VIII 1, 14.

[962]) Cyrup. VIII 1, 15.

[963]) Cyrup. VIII 2, 10 ff.

[964]) Cyrup. VIII 1, 27.

überall Ordnung zu schaffen hat. Gelingt ihm das nicht, so hat er dem Könige Anzeige zu erstatten, und dieser fällt auf Grund des Berichtes seine Entscheidung.[965])

Das Postwesen soll verstaatlicht werden, wie Xenophon ja überhaupt ein Anwalt der Verstaatlichung ist (vgl. *περὶ πόρων* die Staatssklaven!). In Abständen von Tagereisen sollen Poststationen eingerichtet werden mit frischen Pferden; der Betrieb soll Tag und Nacht ununterbrochen dauern.[966])

Die Ausbildung der Beamten, wenigstens der höheren, soll der König möglichst selbst überwachen und leiten; auch sollen die Homotimen, die nicht durch Arbeiten verhindert sind, bei Hofe erscheinen; denn in der Nähe des Herrschers würden sie gar nicht erst auf törichte und schlechte Gedanken kommen.[967])

Die Verwaltung der unterworfenen Länder denkt sich Xenophon anders, hier herrscht ja auch, wie schon gesagt, der König absolut. Da dieser sich nicht persönlich auch um diese Provinzen kümmern kann, soll er — diese persische Institution findet Xenophons Billigung — Zivilstatthalter und Militärgouverneure hinschicken. Die Militärgouverneure sollen von den Zivilstatthaltern völlig unabhängig und allein dem König unterstellt sein. Diese beiden obersten Stellen in der Verwaltung solcher Provinzen sollen nie in der Hand eines Einzelnen liegen, damit dieser nicht zu große Macht bekäme und, im Vertrauen auf seinen Reichtum und die Menge der Untertanen, einen Abfall versuche und sich zum selbständigen Herrscher mache. Sind diese beiden Posten getrennt, so wird stets der eine von beiden in einem solchen Falle schon durch den andern Widerstand im eigenen Lande finden.[968]) Die Militärgouverneure befehligen die bewaffnete Macht, sie

---

[965]) Cyrup. VIII 6, 16.

[966]) Cyrup. VIII 6, 17 f. Die persische Post ist übrigens in der Tat vorzüglich gewesen, vgl. Herod. I 127. III 126. VIII 98. Buch Esther VIII 10, 14.

[967]) Cyrup. VIII 1, 16.

[968]) Cyrup. VIII 6, 1. Oic. IV 9.

sorgen für die Bewachung der festen Plätze.[969]) Die Zivilstatthalter haben das Regiment über die Bewohner des Landes und die Arbeiter zu führen, Steuern zu erheben, davon den Besatzungen Sold zu zahlen — wofern nicht einzelne unterworfene Städte noch besonders gezwungen werden, den Sold für die Besatzungen aufzubringen, wie z. B. Babylon[970]) — und alle sonstigen notwendigen Ausgaben zu bestreiten,[971]) auch bestimmt ihnen der König, für wieviel Truppen sie Proviant zu liefern haben.[972]) Zivilstatthalter und Militärgouverneur unterstützen, aber kontrollieren sich auch gegenseitig. Jener verklagt diesen beim Könige, wenn er wegen mangelnden Schutzes seines Amtes nicht walten kann,[973]) und dieser umgekehrt jenen, wenn er durch eigene Schuld die Bevölkerungsziffer zurückgehen und den Boden verkommen läßt; denn dann bleibt für die Besatzungstruppen der Proviant und für den König der Tribut aus.[974])

Diese obersten Provinzialbeamten, aus den Besten gewählt,[975]) sollen sich vollkommen an das Muster des idealen Königs halten. Auch sie sollen aus dem Gefolge von Persern und Bundesgenossen ein Reiter- und Wagenkämpferkorps bilden, auch sie sollen die Vornehmen zur Aufwartung bei Hofe und zu bescheidener Unterordnung anhalten, ihre Kinder sollen bei Hofe erzogen werden usw.[976]) Der König soll in den einzeln Provinzen jährlich eine Musterung mit anschließender großer Parade abhalten.[977]) Die Militärgouverneure und Zivilstatthalter, die die etatsmäßigen Ziffern in ihrem Rapport aufweisen, deren Leute ihre Waffen und Pferde in gutem

---

[969]) Cyrup. VIII 6, 3. Oic. IV 9.

[970]) Cyrup. VII 5, 59.

[971]) Cyrup. VIII 6, 3. Oic. IV 9.

[972]) Oic. IV 5.

[973]) Oic. IV 10.

[974]) Oic. IV 10—11, vgl. über das Heben der Bevölkerungsziffer auch Mem. I 2, 32.

[975]) Cyrup. VIII 6, 6 f.

[976]) Cyrup. VIII 6, 10 ff.

[977]) Cyrup. VIII 6, 15. Oic. IV 6.

Zustande erhalten haben, die das Land ertragreicher gemacht haben, soll der König reichlich mit Ehren und Geschenken überhäufen und ihnen noch einen anderen Bezirk hinzugeben; bei welchen das Gegenteil der Fall ist, die soll er bestrafen und ihres Amtes entsetzen.[978])

Derart, meint Xenophon, müsse die Verwaltung der Provinzen einer großen Monarchie sein.[979])

---

[978]) Oic. IV 7—8.

[979]) Ursprünglich hatte ich die Absicht, dieser Abhandlung noch drei Kapitel hinzuzufügen: 1. „Das xenophontische und das kynische Staatsideal", in dem gegenüber der heute so Mode gewordenen Anschauung von einer weitgehenden Abhängigkeit Xenophons von den Kynikern gerade die in den Hauptpunkten entgegengesetzten Ansichten und Ideale Xenophons betont werden sollten; 2. ein Kapitel „Xenophon als Vorläufer des Hellenismus" und 3. ein Kapitel: „Einfluß der Kyrupaedie auf Staatsromane der späteren Zeit" z. B. Onesikritos, *πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη*, Marsyas von Pella: *Ἀλεξάνδρου ἀγωγή*, Lysimachos: *περὶ τῆς Ἀττάλου παιδείας*, Nikolaos von Damaskus: *περὶ τῆς Καίσαρος ἀγωγῆς*, und dann in viel späterer Zeit, als in der Epoche des Humanismus die Beschäftigung mit den Schriften der Alten wieder intensiver wurde: z. B. Anton le Grand (Skydromedia, seu sermo, quem Alphonsus de la Vida habuit coram comite de Falmonth de Monarchia, 1680), Albrecht von Haller (Usong, eine morgenländische Geschichte, 1771. Alfred, König der Angelsachsen, 1774. Fabius und Cato, 1774), Fénélon (Télémaque), Ramsay (Les voyages du Cyrus. Histoire morale. 1727) und eine Satire darauf: La nouvelle Cyropédie ou réflexions du Cyrus sur ses voyages (Anonym erschienen, Paris 1728), ferner: Abbé Pervotti (Le repos du Cyrus) u. a. m. Doch erwiesen sich mir bereits die Vorarbeiten zu diesen Kapiteln als so umfangreich, daß ich deren Ausarbeitung hier nicht mehr anfügen kann.

Exkurs über das Gesetz des Epitadeus.

Ich habe oben S. 43 f. kurz meine Ansicht in der vielumstrittenen Frage nach Zeit und Inhalt des Gesetzes des Epitadeus angegeben. Zur näheren Begründung möchte ich folgendes anführen:

Die Quellen geben:

Plut. Agis 5, 2—3:

... ἐφορεύσας δέ τις ἀνὴρ δυνατός, αὐθάδης δὲ καὶ χαλεπὸς τὸν τρόπον, Ἐπιτάδευς ὄνομα, πρὸς τὸν υἱὸν αὐτῷ γενομένης διαφορᾶς ῥήτραν ἔγραψεν ἐξεῖναι τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ τὸν κλῆρον ᾧ τις ἐθέλοι καὶ ζῶντα δοῦναι καὶ καταλιπεῖν διαθέμενον. οὗτος μὲν οὖν αὑτοῦ τινα θυμὸν ἀποπιμπλὰς ἴδιον εἰσήνεγκε τὸν νόμον· οἱ δ' ἄλλοι πλεονεξίας ἕνεκα δεξάμενοι καὶ κυρώσαντες ...

Aristot. Pol. II 6, 10 p. 1270 a, 20 ff.:

... ὠνεῖσθαι μὲν γὰρ ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας, διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις· καίτοι ταὐτὸ συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἐκείνως τε καὶ οὕτως.

Einige, wie z. B. Curtius, ignorieren die Angaben Plutarchs, andere, wie z. B. Beloch,[980]) äußern sich derart: „Ein Gesetz des Ephoren Epitadeus stellte es jedem frei, zwar nicht seine Hufe zu verkaufen, wohl aber sie bei Lebzeiten zu verschenken oder durch Testament darüber unbeschränkt zu verfügen, was dann natürlich praktisch auf dasselbe herauskam, als wenn der Verkauf gestattet worden wäre. Aber bei dem

---

980) Griech. Gesch. II S. 363.

massenhaften Einströmen fremder Schätze nach Sparta, namentlich seit dem peloponnesischen Kriege, mußte die Aufsaugung des kleinen Grundbesitzes durch dieses Gesetz nur noch beschleunigt werden.“ So hatte es sich auch schon Wachsmuth[981]) gedacht, und in ähnlicher Weise sagt Busolt[982]): „Gesteigert wurden die Uebelstände durch das Gesetz des Ephoren Epitadeus, welches jedem Spartiaten gestattete, sein Haus und seinen *κλῆρος* bei Lebzeiten beliebig zu verschenken und darüber auf den Todesfall frei zu verfügen. Das Verbot der Veräußerung ließ sich nun durch Scheinschenkung oder Scheinvererbung leicht umgehen.“ Ebenso urteilen Thumser[983]) und Gilbert.[984]) Letzterer sagt: „Das Gesetz des Epitadeus bestimmte, es solle jedem gestattet sein, sein Haus und seinen Kleros sowohl bei Lebzeiten zu verschenken, wie auch beim Tode jedem beliebigen testamentarisch zu vermachen. Die eigentliche Bedeutung dieser Festsetzung des Epitadeus liegt nach dem, was oben über den Charakter der Kleren gesagt ist, in der Verwandlung dieser vom Staate von den einzelnen zu Lehen getragenen Kleren in freies Eigentum.“ Dem ist aber nicht so! Diese Gelehrten scheinen in der Schilderung des Plutarch folgendes übersehen zu haben: (§ 2) . . . *πρὸς τὸν υἱὸν αὐτῷ γενομένης διαφορὰς* . . (§ 3) . . *οὗτος μὲν οὖν αὑτοῦ τινα θυμὸν ἀποπιμπλὰς ἴδιον εἰσήνεγκε τὸν νόμον·* . . . *ἐκτῶντο γὰρ ἀφειδῶς ἤδη παρωθοῦντες οἱ δυνατοὶ τοὺς προσήκοντας ἐκ τῶν διαδοχῶν.* Es handelt sich also nicht um die Erlaubnis des Schenkens und Testierens schlechthin, sondern speziell darum, daß ein Vater ohne Rücksicht auf seinen Sohn oder sonstige Verwandte nach freiem Belieben an fremde Leute sein Haus und seinen *κλῆρος* verschenken oder testieren kann. Das ist etwas ganz anderes und nach griechischen Begriffen etwas Unerhörtes! Betrachten

---

981) Hellenische Altertumskunde I^2 Halle (1846) S 694.

982) Die griech. Staats- und Rechtsaltertümer. Müllers Handbücher der klass. Altertumswiss. IV (1887) S. 94.

983) Hermann-Thumser, I, 1^6 S. 259 f.

984) Hdbch. d. griech. Staatsaltertümer I^2 (1893) S. 24.

wir die Verhältnisse in Athen! Hier beschränkte Solon die Schenk- und Testierfreiheit nur auf den Fall, daß keine ehelichen Kinder vorhanden sind;[985] ist eine Tochter vorhanden, so bekommt deren Gemahl zugleich mit ihrer Hand auch die Erbschaft, und ebenso umgekehrt; wem das Vermögen testiert ist, der bekommt es nur, wenn er die Tochter heiratet; denn eine Enterbung der Kinder durch Testament kennt das attische Recht nicht.[986] Es ist also eine erhebliche Neuerung, wenn nach dem Gesetz des Epitadeus die Enterbung des Sohnes — sei es, daß sein eigentliches Erbgut bei Lebzeiten des Vaters verschenkt wird, oder daß die Enterbung durch Testament erfolgt — in das freie Belieben des Vaters gestellt wird. Ed. Meyer hält die Angaben Plutarchs über das Gesetz des Epitadeus für eine Erfindung[987] und zwar begründet er dies[988] damit, daß es auf einer ätiologischen Anekdote beruhe. Ich kann mich diesem Glauben nicht bequemen; dazu möchte ich noch auf Aristoteles' Angaben (s. die oben zitierte Stelle!)

---

985) Demosth. *κατὰ Λεπτ.* 102 p. 488. 9: *ὁ μὲν Σόλων ἔθηκε νόμον ἐξεῖναι δοῦναι τὰ ἑαυτοῦ ᾧ ἄν τις βούληται, ἐὰν μὴ παῖδες ὦσι γνήσιοι.*

986) Vgl. Meier-Schömann-Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren II 2 (Leipzig 1912) S. 562, und die dort angeführte Belegstelle: Isaios v. Pyrrh. E 68 S. 58: *ὁ νόμος διαῤῥήδην λέγει ἐξεῖναι, διαθέσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ τις τὰ αὑτοῦ, ἐὰν μὴ παῖδας γνησίους καταλίπῃ ἄρρενας, ἂν δὲ θηλείας καταλίπῃ, σὺν ταύταις. οὐκοῦν μετὰ τῶν θυγατέρων ἔστι δοῦναι καὶ διαθέσθαι τὰ αὑτοῦ. ἄνευ δὲ τῶν γνησίων θυγατέρων οὐχ οἷόν τε οὔτε ποιήσασθαι οὔτε δοῦναι οὐδενὶ οὐδὲν ἑαυτοῦ,* ähnlich 42 S. 4 : *οὔτε διαθέσθαι οὔτε δοῦναι οὐδενὶ οὐδὲν ἔξεστι κτλ.* Das gortynsche Recht kennt Schenkungen auf den Todesfall nur vom Mann an die Frau und vom Sohne an die Mutter! Vgl. Lipsius a.a.O. S. 563. Eine Enterbung des Sohnes gibt es nach attischem Recht nur bei Lebzeiten des Erblassers, und zwar durch eine öffentliche Lossagung des Vaters von seinem Sohne, die sog. *ἀποκήρυξις*, wozu ein gerichtlicher Akt, die *δίκη ἀποκηρύξεως* nötig ist. Vgl. Lipsius a. a. O. S. 503 f.

987) Gesch. d. Altertums V (1901) S. 464 § 262 u. Forschungen zur alten Geschichte I S. 258; ebenso schon vor ihm Fr. Susemihl, Aristot. Politik. II. Teil. Anmerkungen. Leipzig 1879 S. 78.

988) Rhein. Mus. 1886, S. 58.

eingehen und die Worte hervorheben: *διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις* (sc. *Λυκοῦργος*).

Diese Bestimmung kann natürlich nicht auf die „lykurgische Zeit“ zurückgehen. Man könnte nun bei der kurzen Ausdrucksweise an dieser Stelle im Zweifel sein, ob Aristoteles hier die stillschweigende Voraussetzung gemacht hat: natürlich wenn keine ehelichen Söhne vorhanden sind. Dann wäre das Gesetz des Epitadeus später als die Abfassung der *Πολιτικά* und früher als der Regierungsantritt des Agis. Ich meine aber, das wäre eine zu willkürliche Annahme und nehme daher die Aristoteles-Stelle wörtlich, wie sie dasteht: *διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις*, also ohne Einschränkung der Schenkungs- und Testierfreiheit des Vaters. Da nun einmal Aristoteles den Namen des Epitadeus nicht mehr erwähnt, anderseits Plutarch[939]) die Folgen des Gesetzes gibt, die sich gut einfügen in den Verlauf der wirtschaftlichen Entwicklung schon früherer Zeiten, so möchte ich das Gesetz des Epitadeus höher hinaufrücken und sicher in das 5. Jahrhundert verlegen. Wenn aber das bisher Unerhörte, nämlich die Erlaubnis der Verschenkung des *κλῆρος* auch beim Vorhandensein von ehelichen Söhnen jetzt gesetzlich fixiert war, so muß es wohl vorher einen Zustand gegeben haben, wo es gesetzlich erlaubt war, beim Fehlen von Deszendenten den *κλῆρος* bei Lebzeiten oder durch Testament zu verschenken. Aber auch dies ist sicher nicht der älteste Zustand (wie viel weniger kann das obige Gesetz, wie Aristoteles will, „lykurgisch“ sein!); denn das entspräche durchaus nicht dem Geiste der lykurgischen Verfassung, d. h. der Verfassung, die wir im allgemeinen als die „lykurgische“ bezeichnen. Ich möchte vielmehr noch einen weiter voraufgehenden Zustand annehmen, wo es noch nicht erlaubt war, daß ein Bürger auch beim Fehlen von Deszendenten letzt-

---

[939]) Agis 5, 3: *ἐκτῶντο γὰρ ἀφειδῶς ἤδη παρωθοῦντες οἱ δυνατοὶ τοὺς προσήκοντας ἐκ τῶν διαδοχῶν· καὶ ταχὺ τῆς εὐπορίας εἰς ὀλίγους συρρυείσης* ... § 4: *ἀπελείφθησαν οὖν ἑπτακοσίων οὐ πλείονες Σπαρτιᾶται, καὶ τούτων ἴσως ἑκατὸν ἦσαν οἱ γῆν κεκτημένοι καὶ κλῆρον.*

willig über sein Vermögen verfügen durfte; denn dann hätte es ja, was der strengen lykurgischen Verfassung direkt widersprochen hätte, zu oft vorkommen können, daß jemand mehrere *κλῆροι* in seine Hand bekam. Die *κλῆροι* sollten aber zuerst unverkäuflich — im strengsten Sinne — sein; die Freiheit der Schenkung etc. ist schon ein Zeichen des Verfalls, da solche Schenkungen in praxi ja doch nur Scheinschenkungen waren, die Unverkäuflichkeit der *κλῆροι* also illusorisch gemacht würde. Vielmehr wird es zuerst so gewesen sein, daß der erledigte *κλῆρος* an den Staat zurückfiel, um von neuem vergeben zu werden. Daß man da entferntere Verwandte des Betreffenden, besonders wenn in der betreffenden Familie mehrere Söhne waren, bevorzugte, ist wahrscheinlich; uns fehlen zwar Zeugnisse darüber, aber das würde durchaus in der Konsequenz der lykurgischen Institutionen liegen. Jedenfalls wissen wir, daß es eine Zeit gab, wo die Entscheidung über die Hand einer Erbtochter den Königen zustand, während später der Erblasser seine Tochter nach freiem Ermessen verheiraten konnte. Erwähnen möchte ich noch, daß auch im attischen Rechte vor Solon ein durch Tod erledigtes Gut in den Besitz des Geschlechts überging, daß also auch eine Adoption nur bei einem Mitgliede desselben Geschlechts möglich war.[990]) Um nun das Ergebnis zu ziehen, so sind nach meiner Meinung deutlich drei Stadien der Entwicklung in Sparta zu konstatieren:

I. die Zeit (des sagenhaften Lykurg), wo der Erblasser beim Fehlen des Deszendenten nicht über seinen *κλῆρος* verfügen durfte, wo dieser vielmehr wieder an den Staat zu neuer Vergebung zurückfiel (wenn eine Tochter vorhanden war, wurde deren Hand zugleich mit dem *κλῆρος* durch den König vergeben);

---

990) vgl. Plut. Solon c. 21: *εὐδοκίμησε δὲ κἀν τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ· πρότερον γὰρ οὐκ ἐξῆν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν. ὁ δ᾽ ᾧ βούλεταί τις ἐπιτρέψας, εἰ μὴ παῖδες εἶεν αὐτῷ, δοῦναι τὰ αὑτοῦ, …*

II. eine Zeit (von Ende des VI. Jahrhunderts ab?), wo es gesetzlich erlaubt war, beim Fehlen eines Deszendenten den *κλῆρος* bei Lebzeiten oder durch Testament zu verschenken (es wird wohl zuerst nur letzteres vorgekommen sein, da der Betreffende ja den *κλῆρος* brauchte, um den ökonomischen Voraussetzungen des Vollbürgerrechts zu genügen; erst später, als mehrere *κλῆροι* in den Händen einzelner vereinigt wurden, kam wohl auch Schenkung bei Lebzeiten vor), im Falle des Vorhandenseins einer Tochter deren Hand nach freiem Belieben zusammen mit dem *κλῆρος* zu vergeben. Und diese Zeit ist es, wo der ganze spartanische Grund und Boden durch Schenkung, Testament und Verheiratung, besonders auch durch Scheinschenkung und Scheinvererbung, in Wahrheit durch Kauf in die Hände weniger Reicher kam (Aussterben von Familien durch Krieg, Erdbeben usw.).

Die III. Zeit, d. h. vom Gesetze des Epitadeus ab (Ende des 5. Jahrhunderts?), war die natürliche Fortsetzung der vorausgegangenen Entwicklung: auch der Rechtsanspruch der Kinder auf Erbschaft wurde aufgehoben; der Verkauf der *κλῆροι* war nun durch nichts mehr eingeschränkt.



